

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE MEDICINA

Departamento de Historia de la Medicina



TESIS DOCTORAL

La medicina en la obra de Karl Jaspers

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ángel González de Pablo

Madrid, 2015

TP
1987
038

Angel González de Pablo



X - 53-007025-0

LA MEDICINA EN LA OBRA DE KARL JASPERS

Departamento de Historia de la Medicina
Facultad de Medicina
Universidad Complutense de Madrid
1987



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 38/87

© Angel González de Pablo
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 28015 Madrid
Madrid, 1987
Xerox 9400 X 721
Depósito Legal: M-15174-1987

Angel Luis González de Pablo

LA MEDICINA EN LA OBRA DE KARL JASPERS

Director: Luis Montiel Llorente

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA MEDICINA

FACULTAD DE MEDICINA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

1986

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
FACULTAD DE MEDICINA
MADRID

LUIS MONTIEL LLORENTE, PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DE
LA MEDICINA DE LA FACULTAD DE MEDICINA DE LA UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE DE MADRID,

CERTIFICA: Que D. ANGEL GONZALEZ DE PABLO ha realizado
bajo mi dirección un trabajo de investigación histórico-
médico bajo el título "La medicina en la obra de Karl
Jaspers", con el cual opta al grado de Doctor en Medici-
na y Cirugía por esta Facultad.

Y, para que conste, y con mi conformidad al contenido y
estructura del presente trabajo dado su interés históri-
co, expido el presente en Madrid, a quince de septiem-
bre de mil novecientos ochenta y seis.

a. E. Montiel

A Maite

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, deseo expresar mi reconocimiento a todos y cada uno de los miembros del Departamento de Historia de la Medicina de esta Facultad y del Centro de Estudios Históricos del C. S. I. C. (antiguo Instituto "Arnau de Vilanova"). Muchas son las deudas intelectuales y afectivas contraídas con ellos.

Especial deuda de gratitud y reconocimiento tengo con Luis Montiel Llorente, director de esta tesis, amigo personal y mentor no sólo de las disciplinas histórico-médicas, sino también de tantas otras cosas.

Mi reconocimiento y gratitud especial, igualmente, para la Dra. Elvira Arquiola Llopis por su confianza en los momentos difíciles durante la realización de esta tesis, que también los hubo. Así como para el Dr. Diego Gracia Guillén por la supervisión de algunos de los capítulos de esta tesis y su constante estímulo intelectual.

Finalmente, no puedo por menos que mostrar mi más encarecido agradecimiento al Prof. Dieter Jetter, director del Instituto de Historia de la Medicina de Colonia (R.F.A.), por sus continuas enseñanzas y atenciones durante el año de estancia en su Instituto, así como a sus colaboradores Ingrid Ottersbach y Theodor Jäger, traductor del Instituto este último, a quien debo gran parte de mis conocimientos del idioma alemán.

INDICE

INTRODUCCION

I. Estado de la cuestión	II
II. Objetivos	V
III. Material y método	VII

1. BIOGRAFIA INTELECTUAL

1.1. Primeras experiencias. Niñez. Juventud. Estudios. Diagnóstico de su enfermedad	2
1.2. Jaspers psiquiatra	11
1.3. Jaspers filósofo	17
1.3.1. La época de Heidelberg	17
1.3.2. La época de Basilea	32
Notas del capítulo primero	37

2. LA OBRA PSIQUIATRICA DE JASPERS. LAS PRIMERAS INFLUENCIAS RECIBIDAS

2.1. La psiquiatría de Jaspers	50
2.1.1. El contexto de la obra psiquiátrica de Jaspers	50
2.1.1.1. La psiquiatría alemana de finales del XIX y principios del XX	50
2.1.1.2. La psiquiatría en la <u>Psychiatrische Klinik</u> de Heidelberg	54
2.1.2. La <u>Allgemeine Psychopathologie</u>	55
2.1.2.1. La fenomenología jaspersiana. Las similitudes y diferencias con la fenomenología de Husserl	58
2.1.2.1.1. El surgimiento de la fenomenología en la obra de Jaspers	58

2.1.2.1.2. La concepción teórica jaspersiana de la fenomenología	64
2.1.2.1.3. El desarrollo práctico de la fenomenología jaspersiana	66
2.1.2.2. La psicología y psicopatología objetivas (<u>Objektive Psychologie und Psychopathologie</u>)	68
2.1.2.3. La psicología y psicopatología comprensivas (<u>verstehende Psychologie und Psychopathologie</u>)	70
2.1.2.3.1. La comprensión del otro en Wilhelm Dilthey y su influencia en Jaspers	71
2.1.2.3.2. El comprender (<u>das Verstehen</u>) en Jaspers	78
2.1.2.4. La psicología y la psicopatología explicativas (<u>erklärende Psychologie und Psychopathologie</u>)	84
2.1.3. La influencia de la <u>Allgemeine Psychopathologie</u> ..	90
2.1.3.1. La influencia de la <u>Allgemeine Psychopathologie</u> sobre la psiquiatría	90
2.1.3.2. La influencia de la <u>Allgemeine Psychopathologie</u> sobre la obra posterior de Jaspers	93
2.2. El desarrollo del pensamiento jaspersiano en el diálogo con sus contemporáneos	95
2.2.1. Las diferencias básicas de Jaspers con los representantes del neokantismo, la <u>Lebensphilosophie</u> y el marxismo	96
2.2.2. La influencia de Max Weber	98
2.2.2.1. Fundamentos de la obra de Weber. Metodología weberiana. La influencia directa de Weber en Jaspers	101
2.2.2.2. La influencia indirecta de Weber en Jaspers	110
2.2.2.2.1. La significación de Weber en la incorporación de Kant al filosofar de Jaspers	112
Notas del capítulo segundo	114

3. EL PUNTO DE INFLEXION EN EL PENSAMIENTO DE JASPERS. EL PASO DE LA PSIQUIATRIA Y LA PSICOLOGIA A LA FILOSOFIA	131
3.1. Balance y perspectiva	132
3.2. Esquema de la <u>Psychologie der</u> <u>Weltanschauungen</u>	135
3.2.1. La <u>Psychologie der Weltanschauungen</u> como comprensión de lo último y total del hombre	135
3.2.2. Método jaspersiano para la comprensión del todo psicológico del hombre. Sus fuentes	136
3.2.3. La sistemática interna de la <u>Psychologie</u> <u>der Weltanschauungen</u>	139
3.3. El punto de partida de la <u>Psychologie</u> <u>der Weltanschauungen</u>	145
3.3.1. La teoría del conocimiento kantiana	145
3.3.2. Los fundamentos de la interpretación jaspersiana de Kant	156
3.4. El paso de la psicología a la filosofía	159
3.4.1. La relación entre Rickert y Jaspers	160
3.4.2. La crítica de Rickert a Jaspers	162
3.4.2.1. Los principios neokantianos de Rickert	162
3.4.2.2. La mezcla de la psicología de las concepciones del mundo con la filosofía de los valores	163
3.4.2.3. El irrealismo del neokantismo frente al realismo del kantismo metafísico. La Existencia como elemento conformador del kantismo metafísico jaspersiano	164
3.5. Los pilares del surgimiento del filosofar jaspersiano	165
3.5.1. El pensamiento de Kierkegaard	165
3.5.1.1. Las fuentes del pensamiento sobre la Existencia en Kierkegaard	165

3.5.1.2. El concepto de Existencia y la relación entre Existencia y enfermedad en la obra de Kierkegaard	166
3.5.2. La introducción de Kierkegaard en el esquema kantiano de Jaspers. El significado de la enfermedad en dicha incorporación	170
3.5.2.1. La primitiva conformación de la Existencia (<u>Existenz</u>).....	171
3.5.2.1.1. La situación del hombre. Las situaciones límites (<u>Grenzsituationen</u>). La importancia de la enfermedad en la primera configuración de la Existencia a través de las situaciones límites	171
3.5.2.2. El abarcante (<u>das Umfassende</u>)	178
3.5.2.2.1. La disolución (<u>Auflösung</u>), el apoyo en las envolturas (<u>Gehäusen</u>) y el apoyo en lo abarcante (<u>das Umfassende</u>)	178
3.5.2.2.2. Las características del abarcante	180
3.5.2.2.3. Las paradojas del abarcante. El proceso de configuración de la Existencia (<u>Existenz</u>) en el seno del abarcante (<u>Umfassendes</u>) y su relación con la enfermedad	181
Apéndice: La crítica de Heidegger a la <u>Psychologie der Weltanschauungen</u>	185
Notas del capítulo tercero	188
4. LA PRIMERA ETAPA DE LA MADUREZ FILOSOFICA DE KARL JASPERS. ENFERMEDAD Y EXISTENCIA	199
4.1. Balance y perspectiva	200
4.2. Las tres significaciones de la Idea en Jaspers y su importancia para la formación de los distintos núcleos generativos a lo largo de su obra	201
4.3. La orientación en el mundo (<u>Weltorientierung</u>).....	205
4.3.1. La orientación en el mundo como ciencia	206

4.3.2. La terapia médica como fuente de las reflexiones jaspersianas sobre los límites de la ciencia	207
4.3.3. El trascender como necesidad ante los límites de la orientación en el mundo. Sus modos	212
4.3.3.1. Similitudes y diferencias entre el trascender kantiano y el jaspersiano	214
4.3.3.2. El significado de la medicina en las diferencias con el trascender kantiano. La enfermedad como excepción y la reflexión filosófica como enfermedad asumida creadoramente (la excepción existencial)	215
4.4. La aclaración de la Existencia	217
4.4.1. La definitiva caracterización de la Existencia	218
4.4.1.1. Requisitos de todo lenguaje o pensamiento sobre la Existencia	219
4.4.1.2. La Comunicación, la "historicidad" y la libertad como definición de la Existencia	220
4.4.1.2.1. La "historicidad" (<u>Geschichtlichkeit</u>)	221
4.4.1.2.2. La libertad (<u>die Freiheit</u>)	222
4.4.1.3. La relación de la enfermedad con el ser-sí-mismo, como ser-regalado	224
4.4.2. Las situaciones límites (<u>Grenzsituationen</u>)	226
4.4.2.1. Situación, límite, situación límite	226
4.4.2.2. Evolución de las situaciones límites a lo largo de la obra jaspersiana	227
4.4.2.3. Las situaciones límites y la enfermedad en el "llegar a sí como un regalo".....	230
4.4.2.3.1. La situación límite de la determinación "histórica" de la Existencia	231
4.4.2.3.2. La muerte (<u>Tod</u>)	234
4.4.2.3.3. El sufrimiento (<u>Leiden</u>)	236
4.4.2.3.4. La lucha (<u>Kampf</u>)	238
4.4.2.3.5. La culpa (<u>Schuld</u>)	242

4.4.2.3.6. La situación límite de la incertidumbre de toda existencia empírica y de la "historicidad" de lo real en general	245
4.5. La Comunicación	246
4.5.1. Las fuentes de la teoría de la Comunicación jaspersiana: las experiencias de Jaspers como médico y enfermo y la relación médico-enfermo ..	247
4.5.2. Las formas de la Comunicación	254
4.5.2.1. La Comunicación de la existencia empírica (<u>Daseinkommunikation</u>)	255
4.5.2.2. La Comunicación existencial (<u>existentielle Kommunikation</u>)	257
4.5.2.2.1. La insuficiencia de la Comunicación no existencial	257
4.5.2.2.2. El esclarecimiento de la Comunicación existencial	258
4.5.2.2.2.1. Los límites de la Comunicación existencial	260
4.5.2.2.2.2. Las paradojas de la Comunicación existencial	260
4.5.2.2.3. La ruptura de la Comunicación existencial.....	265
4.6. La Trascendencia (<u>Transzendenz</u>)	267
4.6.1. La caracterización de la Trascendencia mediante su relación con la muerte	268
4.6.1.1. La muerte como finitud. La Trascendencia como finitud por antonomasia	268
4.6.1.2. La muerte como no-ser. La Trascendencia como permuta constante entre el ser y el no-ser y como unión de ambos en la "evanescencia"	269
4.6.1.3. La muerte como dadora del carácter de inmanencia a la Trascendencia. La Trascendencia inmanente	271
4.6.2. Los métodos del trascender	273

4.6.2.1. El trascender formal (<u>das formale</u> <u>Transzendieren</u>). La muerte como "con-formadora" del sobre-ser (<u>Übersein</u>) de la Trascendencia y del hombre como sobre-ser (<u>Übersein</u>)	274
4.6.2.2. El trascender en las referencias existenciales a la Trascendencia (<u>existentielle Bezüge zur Transzendenz</u>)	276
4.6.2.2.1. Actitudes de desafío o abandono (<u>Irozt und Hingabe</u>)	276
4.6.2.2.2. Actitudes de caída y ascensión (<u>Abfall und Aufstieg</u>). La muerte como "con-formadora" del ser-total (<u>Ganzsein</u>) de la Trascendencia y del hombre como ser-total (<u>Ganzsein</u>)	278
4.6.2.2.3. La ley del día y la pasión de la noche (<u>Der Gesetz des tages und die Leidenschaft</u> <u>zur Nacht</u>). La muerte como "con-formadora" de la Trascendencia como relativización absoluta	282
4.6.2.2.4. Lo Uno y lo múltiple (<u>Das Eine und</u> <u>das Viele</u>)	286
4.6.2.3. El trascender en la lectura de las Cifras (<u>Transzendieren in das Lesen der</u> <u>Chifferschrift</u>)	287
4.6.2.3.1. El fracaso (<u>Scheitern</u>) como Cifra decisiva de la Trascendencia. El significado de la noción nietzscheana de la muerte como verdad en la "con-formación" del fracaso como Cifra por antonomasia de la Trascendencia	291
Apéndice: Consideraciones éticas sobre el suicidio en la obra de Karl Jaspers	295
Notas del capítulo cuarto	300

5. LA SEGUNDA ETAPA DE LA MADUREZ FILOSOFICA DE KARL JASPERS. ENFERMEDAD Y RAZON	334
5.1. Balance y perspectiva	335
5.2. Los conceptos de salud y enfermedad	336
5.2.1. La gran salud nietzscheana	336

5.2.2. Las concepciones de la salud y la enfermedad para Jaspers	345
5.3. El Envolvente (<u>das Umgreifende</u>)	350
5.3.1. El significado de los conceptos de salud y enfermedad y de las Ideas kantianas en la formación del Envolvente jaspersiano	350
5.3.2. La aclaración del Envolvente	353
5.3.2.1. La experiencia filosófica fundamental (<u>die philosophische Grunderfahrung</u>)	355
5.3.2.2. La operación filosófica fundamental (<u>die philosophische Grundoperation</u>)	359
5.3.2.3. Las formas del Envolvente	361
5.3.3. Los niveles del envolvente. La relación entre el sujeto de la Gran salud y el ser del Envolvente que somos nosotros	369
5.3.4. La periejontología (<u>Periechontologie</u>) jaspersiana	373
5.3.5. La crítica de Jaspers a la ontología heideggeriana	376
5.4. La verdad (<u>Wahrheit</u>) en Jaspers y su relación con el Envolvente y el sujeto de la Gran Salud	379
Apéndice: la fe filosófica	390
Notas del capítulo quinto	393
 6. LA FILOSOFIA DE LA MEDICINA EN KARL JASPERS	 410
6.1. Balance y perspectiva	411
6.2. La filosofía de la medicina como parte integrante de una patología teórica	412
6.3. La antropología jaspersiana	416
6.3.1. La consideración del hombre como libertad	417
6.3.2. Las imágenes del ser-hombre (<u>Menschsein</u>)	421

6.3.3. La imperfectibilidad (<u>Unvöllendbarkeit</u>) del hombre	429
6.4. Filosofía de la enfermedad y del hombre enfermo en Jaspers	435
6.4.1. La enfermedad y el hombre enfermo como existencia empírica (<u>Dasein</u>)	436
6.4.2. La enfermedad y el hombre enfermo como consciencia en general (<u>Bewußtsein</u> <u>überhaupt</u>)	439
6.4.3. La enfermedad y el hombre enfermo como espíritu (<u>Geist</u>).....	441
6.4.4. El hombre enfermo como Existencia (<u>Existenz</u>) y la enfermedad como impulso hacia la Existencia	444
6.5. Filosofía de la relación médico-enfermo en Jaspers	452
6.5.1. La idea del médico en Jaspers	454
6.5.2. Los niveles de la relación médico-enfermo	456
6.5.2.1. La relación médico-enfermo en el ámbito de la existencia empírica (<u>Dasein</u>)	457
6.5.2.2. La relación médico-enfermo en el ámbito de la consciencia en general (<u>Bewußtsein</u> <u>überhaupt</u>)	458
6.5.2.3. La relación médico-enfermo en el ámbito del espíritu (<u>Geist</u>) (La polémica entre Jaspers y von Weizsäcker)	462
6.5.2.4. La relación médico-enfermo del ámbito de la Existencia (<u>Existenz</u>). La Comunicación existencial en la relación médico-enfermo	474
Apéndice: la filosofía jaspersiana sobre la muerte trascendente	480
Notas del capítulo sexto	482

CONCLUSIONES	497
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	508
--------------------	-----

INTRODUCCION

II

I. Estado de la cuestión

III

Las publicaciones sobre la obra de Karl Jaspers son bastante numerosas. La bibliografía realizada por Gisela Gefken y Karl Kunert abarca ya 5.500 títulos. En ella pueden encontrarse textos sobre todos los campos de la obra de Karl Jaspers, desde sus aspectos biográficos, psicopatológicos, psicológicos y filosóficos, hasta los relacionados con el derecho, la ética, la historia, la política, la religión y la pedagogía.

La mayoría de esta enorme cantidad de trabajos sobre Jaspers -muchos de ellos, por lo demás, excelentes- se limita a tratar bien sólo los aspectos psiquiátricos de su obra, o bien sólo sus contenidos filosóficos, desatendiendo cualquier nexo de unión entre ambos como si fueran mundos totalmente distintos.

Sin embargo, la obra de Jaspers tiene, en nuestra opinión, campos donde se entrelazan -sin mezclarse- la medicina y la filosofía. De entre ellos, dos destacan de manera especial: la conformación de su filosofía mediante actitudes, experiencias, formas de pensar, etc. que tienen su origen en la medicina; y la aplicación de su filosofía sobre la medicina buscando entender de la manera más exacta posible los aspectos cruciales de ésta, como, por ejemplo, la concepción de la enfermedad y de la relación médico-enfermo.

Contadas obras en una bibliografía tan extensa como la dedicada a Jaspers abordan cualquiera de estos puntos. Entre ellos pueden citarse las de F.J. Lichtigfeld: "The Role of the Boundary situation as an Illuminating Factor for Jaspers Writings on Psycho-pathology"; Mathias Koller: Der Arzt gegenüber der Ganzheit der Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder

IV

Kurpfuscher der Seele?; y Oscar Meo: Psicopatología e Filosofía
in Karl Jaspers.

Todos ellos, empero, sobre todo los dos primeros, tocan sólo aspectos muy parciales de estas interrelaciones entre la medicina y la filosofía. Falta, pues, un estudio que intente abarcar de forma sistemática las muchas influencias que se generan entre ambos campos en la obra de Karl Jaspers.

v

11. Objetivos

VI

El objetivo primordial del presente trabajo es estudiar la obra de Karl Jaspers conjuntamente desde las tres perspectivas que al interrelacionarse hicieron de él lo que fue: las dimensiones de Jaspers como médico, enfermo y filósofo.

Para ello, en un primer momento, se buscarán las claves biográficas que nos permitan no sólo ver el contexto en el que surgieron sus principales obras, sino también la forma en que los postulados en ella contenidos, al hacerse realidad en su vida, adquirieron ese carácter de veracidad tan necesario para Jaspers.

En un segundo momento analizaremos la obra psiquiátrica con la intención de esclarecer cómo el estudio científico del hombre enfermo determina su modo de aprender lo que en el ser humano hay de inmanente.

En un tercer momento, intentaremos buscar cómo se produjo el paso de la psicopatología y la psicología a la filosofía y si este tránsito tuvo alguna relación con la vivencia de la enfermedad.

En el contexto de su primera etapa filosófica madura intentaremos poner de manifiesto, en un cuarto momento, que la configuración definitiva de su noción de Existencia en su obra y la elaboración de su teoría de la Comunicación y de la concepción de la Trascendencia, sólo son inteligibles en toda su amplitud si consideramos su vinculación generativa a la enfermedad, la relación médico-enfermo y la muerte.

En un quinto momento nos ocuparemos de las posibles relaciones de la noción jaspersiana del hombre como ser del Envol-

VII

vente y el sujeto de la Gran Salud de Nietzsche en el marco de su segunda etapa filosófica.

Si todos estos objetivos se llevan a buen término, habremos demostrado la relación configurativa que existe entre las actitudes, experiencias y concepciones médicas y la reflexión filosófica de Karl Jaspers.

Por último, nos preguntaremos en un sexto momento si es posible establecer algún tipo de relación entre su filosofía ya elaborada y la medicina en orden a encontrar algún tipo de instrumento teórico que sirva para iluminar aspectos sustanciales de ésta.

III. Material y método

IX

El material, que tanto en lo referente a las fuentes como a la bibliografía crítica se detallan en las últimas partes del presente trabajo, fue recogido en las siguientes bibliotecas:

- Biblioteca del Departamento de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid
- Biblioteca de la Facultad de Medicina de Madrid
- Biblioteca del Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Biblioteca Nacional
- Biblioteca del Instituto Alemán de Madrid
- Biblioteca del Instituto de Historia de la Medicina de Colonia (R.F.A.)
- Biblioteca del Instituto de Historia de la Medicina de Heidelberg (R.F.A.)
- Biblioteca de la Facultad de Medicina de Colonia (R.F.A.)
- Biblioteca de la Facultad de Medicina de Heidelberg (R.F.A.)
- Biblioteca de la Universidad de Colonia (R.F.A.)
- Biblioteca de la Universidad de Heidelberg (R.F.A.)
- Biblioteca de la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg (R.F.A.)

El método empleado, el clásico en un trabajo histórico, ha constado de los siguientes pasos:

- Búsqueda del material
- Recopilación y clasificación del mismo

X

- Lectura y extracción de la información necesaria
- Análisis de los datos obtenidos
- Redacción del trabajo.

1. BIOGRAFIA INTELECTUAL

La biografía intelectual de un personaje como Karl Jaspers (1883-1969) sólo puede llevarse a cabo, en nuestra opinión, contemplando simultáneamente dos aspectos distintos: de una parte, el surgimiento de la obra a partir de los condicionantes de la vida de nuestro autor, en tanto "ser en situación" (Sein in Situation); de otra, la manera en que su vida otorga "el certificado de veracidad" (Wahrheitsausweis) a esta obra, es decir, la configuración de su actuar hasta sus últimas consecuencias por medio de la reflexión plasmada en la obra. Tal es el proceder que seguiremos en este capítulo (1).

1.1. PRIMERAS EXPERIENCIAS, NIEZ, JUVENTUD, ESTUDIOS, DIAGNOSTICO DE SU ENFERMEDAD

Karl Jaspers nació en Oldenburg, ciudad cercana a la costa del Mar del Norte. Los antepasados (2) de la familia materna, los Tantzen, fueron durante numerosas generaciones (3) agricultores y granjeros en Butjadingen y Jeverland. Los antepasados paternos fueron comerciantes y pastores de la iglesia protestante, éstos últimos por parte de la familia de su bisabuelo Drost (4). El bisabuelo de Jaspers, burgomaestre de Jever durante la ocupación francesa del territorio, acumuló una gran fortuna gracias a los negocios de contrabando durante el bloqueo de Napoleón a Inglaterra (5). El abuelo de Jaspers adquirió en 1843 la finca de Sanderbusch, perteneciente a las Marschen de la región de Jever. En Sanderbusch nació el padre de nuestro autor, Carl Wilhelm Jaspers, en 1850.

Los personajes más decisivos en la formación del temprano carácter de Jaspers fueron, sin duda, su padre y su madre. Henriette Tantzen constituía el centro de gravedad de la casa. "Mi madre aportaba siempre el vínculo que nos unía a todos; cuando hablaba, desaparecía toda la sensación de vacío. Hasta que ella no estaba presente la familia no era propiamente tal" (6). Esta sensible mujer, que gobernaba el hogar con una diplomacia instintiva, siempre cediendo en apariencia, procuró educar a sus hijos guiándose por la comprensión hacia lo que ellos eran, no por lo que ella quería que fuesen. Esta apertura hacia la propia realidad de sus hijos, le hizo renunciar a toda intención supuestamente moralista con respecto a ellos. "Cuando fui creciendo, experimenté algo nuevo, inesperado, que me hizo profundamente feliz: la apertura de mi madre a la realidad del destino. Renunció a erigirse en juez moral; cuando reñía, muy raramente, lo hacía de un modo elemental, sin ninguna indignación moralista. Veía lo inexorable en la incomprensible y trascendente necesidad del acontecer. No quería ocultar esa necesidad. La vida debía ser en plenitud, no en estrechez" (7).

Carl Wilhelm Jaspers fue funcionario en Butjadingen y posteriormente director de banco en Oldenburg, ocupando también durante este periodo diversos cargos públicos. Tanto en su vida privada como en su actividad profesional, las líneas directrices de su vida fueron la independencia frente a todo poder coercitivo y la inquebrantable voluntad para cumplir sus obligaciones. "Al considerar en conjunto la vida de mi padre, me parece que su rasgo fundamental es la independencia interior, pretendida y

conseguida de hecho, sin escapar a las exigencias del mundo que él consideraba legítimas. Fue característico en él el cumplimiento, hasta el último detalle, de sus cargos y deberes, lo que a sus colaboradores resultaba sin duda con frecuencia molesto; pero nunca puso su alma en todas estas actividades. El mismo se mantenía, en cierto modo, al margen. No dejó nunca que las cosas que emprendía absorbieran totalmente su vida" (9).

El primer hijo de este matrimonio -Karl Theodor Jaspers- nació el 23 de febrero de 1883 a las dos y media de la tarde en la casa paterna de la calle Moltke de Oldenburg (10). Su salud fue sumamente precaria desde un primer momento. Siendo lactante tuvo frecuentes problemas respiratorios. De muchacho, la piel de la cabeza y de las corvas aparecía con frecuencia cubierta de eczema, padecía continuos ataques nocturnos de tos y tenía tendencia a las infecciones respiratorias (11).

El joven Karl creció junto a su hermana Erna, dos años menor que él, su hermano Enno, el benjamín de la familia y seis años menor que Kally -el nombre familiar de Karl Jaspers-, y con su tío Theodor Tantzen, el hermano mayor de su madre y seis años mayor que él.

La educación en la casa paterna transcurrió en un clima de liberalismo. Este ambiente oscilaba entre la autoridad y el estímulo de la libertad individual. Estos dos polos originaron los dos principios básicos que reinaban en esta atmósfera (12). El primero era la formación a través del ejemplo, no del castigo; en la casa estaba excluida toda muestra de afectividad desmedida, toda falta de educación, toda arbitrariedad. El se-

gundo consistía en que los niños debían aprender a pensar por sí mismos y a ser independientes; nunca se exigía obedecer porque sí, sino que había que razonarlo todo. "La libertad no era un capricho arbitrario sino que estaba limitada por la imprescindibilidad de la moral, que aunque no expresada abiertamente no dejaba por ello de ser sentida en profundidad" (13).

De 1892 a 1901, Jaspers acude al Gymnasium humanístico de Oldenburg. No fue nunca un alumno modelo. El ambiente de la escuela le resultaba molesto. La disciplina militar, la devoción al Gran Duque y al Kaiser y la pretensión de estar en posesión de un espíritu filológico científico, eran los tres pilares básicos del Gymnasium (14). A la vista de esto no es de extrañar que el joven Jaspers, acostumbrado en su entorno familiar a defender lo individual frente a lo normativo, máxime cuando esto último era impuesto de forma inapelable, entrase pronto en conflicto con la institución. Sobre Steinvorth, el director del colegio y máximo representante de su espíritu, recayó mayormente el odio de Jaspers: "No puedo negar que odié a aquel hombre como al representante, por su cargo de director, del espíritu del colegio. En él odiaba a él mismo, a todo el colegio y, por anticipado, a ese poder desprovisto de alma, bajo cuya bota mi falta de fuerzas sería pisoteada. Me fui del colegio con el deseo consciente de no volver a odiar -¡cómo atormenta el odio!- nunca a un hombre como había odiado a aquel. Reflexionando más tarde sobre aquello, llegué a la conclusión de que el hombre, con un manifiesto sentido del deber, intentó ser objetivo en el desempeño de su cargo, pero su mezquindad de alma hizo que tal

desempeño quedara necesariamente infecundo" (15). Steinvorth no perdonó a Jaspers su espíritu de rebeldía. Sus palabras de despedida fueron suficientemente elocuentes: "Es evidente que está usted enfermo de los pulmones, y constitucionalmente además. No llegará a nada en la vida" (15 bis).

Una vez acabado el periodo escolar, Jaspers toma la decisión de estudiar leyes para establecerse posteriormente como abogado o comerciante (16). En abril de 1901, este joven de 18 años extremadamente delgado (apenas 63 kgs. para más de 1,90 m. de estatura) se dirigió a Freiburg. Antes de que el semestre tuviese comienzo, decidió visitar al doctor Albert Fraenkel, un viejo amigo de la familia en Badenweiler. Fraenkel era por aquel entonces el director, apenas conocido, de un sanatorio para la clase media. Con motivo de la visita y a causa de su aspecto demacrado, Fraenkel le pidió que le permitiera explorarle. Su primer diagnóstico fue conciso: "enfermedad del pulmón derecho (...) que cursa con supuración" (17). Sus prescripciones consistieron en la interrupción inmediata de los estudios y en la recomendación de una estancia en Badenweiler con el fin de llevar a cabo una cura para ganar peso.

A partir de aquí comenzó una auténtica lucha con Fraenkel. La cuestión principal era cómo tratar la enfermedad. La pauta general que Fraenkel seguía con todos los enfermos crónicos consistía en compensar el cuerpo enfermo con una vida lo más agradable y placentera posible. Por contra, Jaspers quería fundamentalmente dos cosas: claridad sobre su estado corporal y una serie de preceptos en orden a poder trabajar con su cuerpo

enfermo.

Poco a poco se hizo el diagnóstico definitivo: bronquiectasias, afectación renal e insuficiencia cardiaca secundaria a un progresivo enfisema. La gravedad de su estado se le hizo bruscamente patente cuando leyó un trabajo de Rudolf Virchow sobre su enfermedad (18). En él se afirmaba que los afectados de bronquiectasias constitucionales solían morir en la tercera década de su vida. A partir de aquí, Jaspers comprendió cuán importante iba a ser la instauración de un correcto tratamiento, pues desde entonces su existencia empirica oscilaría entre dos polos: "Si quiero trabajar, debo atreverme a hacer actividades que perjudiquen mi salud. Si quiero vivir, debo preocuparme, llevando un orden estricto, en evitar todo lo que pueda resultarme dañino" (19). Tuvo que aprender, por tanto, a vivir bajo los condicionantes que imponía la enfermedad, sin que la vida estuviera exclusivamente dedicada al cuidado de aquella; esto es, tuvo que llevar a cabo una vida en condiciones físicas de excepción y, al mismo tiempo, realizar un trabajo como si la enfermedad no existiera.

Los condicionantes que la enfermedad producía fueron haciéndosele conscientes paulatinamente (20): la actividad debía concentrarse en determinados momentos debido a las continuas interrupciones que la evacuación de sus bronquios exigía, las apariciones públicas debían limitarse drásticamente, la amistad tenía que restringirse a aquellos que le permitieran no cumplir con las normas sociales. En general, la enfermedad supuso, pues, un apartamiento tanto de los placeres como de las obligaciones

de la vida.

La continua lucha por una pauta de tratamiento que le permitiera un buen rendimiento, desembocó en una amistad personal con Fraenkel que se prolongó hasta el final de su vida, pues cuando Fraenkel, separado de todos sus cargos por las autoridades nazis murió en Heidelberg en 1938, Jaspers, igualmente apartado de su cátedra, no dejó de acudir al lecho del moribundo. "Die Idee des Arztes" (21) es, en muchos aspectos, un retrato de esta relación de 37 años.

La adaptación a su nuevo estado de enfermo crónico tardó en producirse y trajo, por ende, no pocos cambios en su vida. Durante los años de 1901 y 1902, Jaspers mostró un actuar vacilante y dubitativo. Fue el tiempo de la dispersión (Zerstreutheit). Después de la cura en Badenweiler, se matriculó en la Facultad de Derecho de Heidelberg, viajó a Italia, empezó de nuevo los estudios de abogacía esta vez en München y por último se dirigió a Sils-Maria siguiendo los consejos de Fraenkel, donde tomó cuerpo su decisión de estudiar medicina. El memorandum que Jaspers escribió a sus padres aquel verano de 1902 en Sils-Maria marca el cambio de rumbo de su vida y señala, casi punto por punto, los pasos de su posterior carrera universitaria: "Mi plan es ahora el siguiente: haré, tras el número de semestres prescritos -son 11 ó 12- mi examen de estado (de medicina). Si todavía creo tener -como lo creo ahora- capacidad, me dirigiré hacia la psiquiatría y la psicología. Sería entonces, como primer paso, médico en un manicomio (Irrenanstalt) o bien asistente de un psiquiatra ligado a la Universidad. Final-

mente, seguiría quizás la carrera académica según el ejemplo de Kraepelin en Heidelberg (...) La filosofía (...) permanecería en mi ánimo durante el estudio de la medicina y de las ciencias. Me prevendría -según espero- contra la unilateralidad y la común arrogancia de las ciencias. Ella daría a la vida su contenido (...)"(22).

Jaspers nunca envió el memorandum, se limitó a leérselo a su padre una vez de vuelta en Oldenburg. Con la aprobación de éste a sus planes, comenzaron los Wandel- und Lehriahren. Cursó los estudios de medicina en Berlín (1902-1905), Göttingen (1903-1906) y Heidelberg (1906-1908) (23). Durante sus vacaciones se dedicaba tanto a viajar como a sus propios estudios y aficiones, bien en la estación zoológica de Helgoland (1904-1905), bien en Oldenburg (24). Dividió, pues, su tiempo durante aquella época en dos tipos de actividades: los estudios y los viajes. "En los estudios me ocupaba, con gran dedicación, en todas las posibilidades del conocimiento. En los viajes buscaba ver las cosas - paisajes, ciudades históricas, obras de arte- por 'mi mismo" (25)

Como la enfermedad limitaba su tiempo de trabajo a unas siete horas diarias, Jaspers seleccionó cuidadosamente durante toda la carrera las clases que consideraba de imprescindible asistencia. No tuvo tampoco muchos escrúpulos a la hora de conseguir de cualquier modo que fuera menester, las papeletas de asignaturas y seminarios obligatorios que a él no le interesaban. "Allí donde imperan disposiciones legales estúpidas, se debe responder con las fullerías pertinentes" (26). Lo importante era dedicar el mayor tiempo posible a aquellos libros y actividades

que enseñan a pensar en medicina y en ciencias para, a partir de ellos, poder obtener una visión propia.

A pesar de la forma poco ortodoxa -aunque en extremo racional- de llevar a cabo sus estudios, Jaspers fue aprobando los exámenes con facilidad. La nota media del Vorprüfung (27) en Göttingen en 1905 fue "sehr gut" y la calificación del examen de estado (Staatsexamen) en Heidelberg en 1907/1908 fue "gut". Tras el año de prácticas, durante el cual escribió su tesis doctoral Heimweh und Verbrechen (28). Con la calificación de summa cum laude (29), recibió en enero de 1909 la Approbation como médico.

La dedicación durante estos años a sus estudios fue casi absoluta. El sentimiento -especialmente marcado durante los últimos semestres- de estar haciendo lo que de verdad quería, limitó sus lecturas filosóficas, su desentendimiento de la enseñanza universitaria de la filosofía fue absoluto: "No me acuerdo de haber oído el nombre de Husserl, que por aquel entonces enseñaba en Göttingen, ni tan siquiera una sola vez" (30).

Durante la época de estudios muy pocos consiguieron llegar a un trato íntimo con el joven Jaspers. Tan sólo se han mencionado a Johannes Schultz, psiquiatra posteriormente, Fritz zur Loye, que murió prematuramente de tuberculosis, y Ernst Mayer (31). Esta vida solitaria cambió cuando Ernst Mayer le presentó a su hermana Gertrud en julio de 1907. Gertrud Mayer, cuatro años mayor que Jaspers, era uno de los nueve hijos de una familia judía ortodoxa de comerciantes. Jaspers gusta de contar que la proximidad de la muerte fue un lazo de unión entre los dos

(su hermana mayor había muerto de difteria, su primera amiga murió también cuando ella contaba veinte años, al mismo tiempo su hermana menor hubo de ser internada a causa de una enfermedad mental incurable, poco tiempo después un amigo suyo se suicidaba, por último otra amiga y su marido habían muerto recientemente de tuberculosis) (32). Bien fuera este aditamento morboso, bien los comunes intereses por la psiquiatría y filosofía, o bien la fascinación de Jaspers por la aureola de serenidad, melancolía y renuncia que se desprendía de la joven, la causa que actuase de catalizador, el hecho cierto es que se prometieron en agosto de ese mismo año y se casaron en 1910, fecha en la que pudieron contar ya con alguna seguridad financiera (33).

1.2. JASPERS PSQUIATRA

La solicitud de Albert Fraenkel por su enfermo no se limitaba al plano corporal. Fraenkel puso particular interés en la carrera de Jaspers (34). Fue él quien habló (alrededor de 1906) de Jaspers a Karl Wilmanns, por entonces Oberarzt de Franz Nissl, el director, en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg. Esto trajo por resultado que, ya en el último día del Staatsexamen (18 de enero de 1908), Jaspers se apuntara como Medicinalpraktikant durante el año de prácticas en la Clínica Psiquiátrica. Allí trabajó la primera parte de este año; la segunda la pasó en el servicio de neurología.

Tras el año de prácticas y la obtención de la Approbation, Nissl, al que la lectura de la tesis doctoral de Jaspers había

causado una grata impresión, hizo que Jaspers entrara inmediatamente como asistente voluntario en la clínica. Debido a que la obtención de una de estas plazas de asistente voluntario no remuneradas necesitaban también la conformidad ministerial, Nissl -previa solicitud de informes a Kraepelin sobre Jaspers (35)- mandó una solicitud al Ministerio el 21 de julio de 1909. En ella se describe a Jaspers como "un joven médico extraordinariamente dotado y entusiasmado por la ciencia, que, desgraciadamente, a causa de la debilidad de su aparato respiratorio necesita cuidarse en lo posible" (36). Una vez lograda la conformidad ministerial, Jaspers pasó a ser asistente voluntario de la Clínica, puesto que parece que desempeñó desde 1909 hasta 1915, aunque sin embargo los informes anuales de la Clínica sólo le mencionan desde 1909 a 1914 (37), listas en las que Jaspers tuvo sumo interés en figurar (38).

Nissl, investigador "infinitamente modesto (y) penetrado por la creencia en la decadencia del hombre" (39), constituía el eje central sobre el que giraba la Clínica. Jaspers quedó impresionado por la capacidad de autocrítica de este hombre de mentalidad científico-natural: "A pesar de trabajar en la resuelta esperanza de lograr todo lo posible en el conocimiento de los enfermos mentales según el patrón científico-natural, era insobornable en el reconocimiento de lo que no coincidía con sus expectativas" (40). De esta manera, Jaspers aprendió con él la verdadera significación del trabajo científico. Nissl le "demostró cómo un hombre que en cualquier campo haya investigado fructíferamente, puede captar lo esencialmente científico en

cualquier otro terreno" (41).

La autoridad de Nissl ante sus asistentes era indiscutible, y no tanto a causa de su cargo cuanto de su personalidad. Bajo su tutela se forjaron un plantel de asistentes con Wilmanns como Oberarzt (Gruhle, Wetzel, Homburger Ranke, Mayer-Gross y el propio Jaspers), que andando el tiempo formarían lo que -ya bajo la dirección del propio Wilmanns, convertido en director de la Clínica- se dio en llamar "escuela psiquiátrica de Heidelberg" (42). Esta futura escuela se fue formando fundamentalmente sobre el trabajo conjunto del personal de la Clínica. Debido básicamente al esfuerzo de Gruhle, llegaron a establecerse tres tipos de reuniones con una periodicidad estable (43): las sesiones, donde, con la presencia de todos los médicos de la Clínica, se hacían presentaciones de enfermos y se discutía sobre todos los procedimientos a seguir; las "tardes científicas" con Nissl, en las que se discutían los nuevos trabajos; y, por último, las "tardes privadas" en la habitación de Gruhle, sin la presencia de Nissl, donde los asistentes discutían apasionadamente sus puntos de vista sobre cualquier tema que fuera de actualidad en la Clínica.

La posición de Jaspers en este círculo era anormal. No casaba del todo en él. Su puesto de asistente voluntario, el no poder vivir en la Clínica a causa de su enfermedad como los demás médicos y el no tomar parte en las comidas comunes (44), configuraron su situación extraña en el concierto general. Por lo demás, esta peculiar situación tampoco se limitaba a estos accidentes externos, pues, aunque bien es cierto que encontró

plena libertad para dedicarse a lo que más le atrajera, tomaba parte en todas las reuniones y tanto Nissi como los demás médicos se mostraban bien dispuestos hacia su persona, los condicionantes de su enfermedad, la inclinación hacia la filosofía y el escepticismo de su carácter, le acarrearón un aislamiento con respecto a los demás. Jaspers relata unas palabras significativas que le dijo Nissi en cierta ocasión tras llegar tarde a la visita por encontrarse resfriado: "Pero señor Jaspers, ¡qué pálido está usted!, se dedica demasiado a la filosofía y eso no lo soportan bien los glóbulos rojos" (45). Esta reserva alcanzaba también a los asistentes que no vacilaban en cortarle, aunque fuera de forma suave y cariñosa, todo vuelo demasiado alto en la defensa de las opiniones que luego se plasmarían en su Allgemeine Psychopathologie. Jaspers, acostumbrado ya desde antiguo al aislamiento y a la soledad no dejaba de tomarse, a veces, esta situación con humor: "Se me daba un trato amigable, pero también se esbozaban sonrisas condescendientes (cuando se hablaba de mí). Se me consideraba ciclotímico a causa de mi ánimo variable; por lo demás, un diagnóstico que suponía un alto galardón, pues aquel a quien se aprecia debe tener alguna enfermedad mental (esta frase era frecuente oírla en la Clínica). De Wilmanns, además, era la definición: normalidad es sólo ligera debilidad mental" (46).

Esta mezcla de los sentimientos de protección y recelo que su presencia despertaba en la Clínica, se tradujo para Jaspers en un indudable acicate. La libertad que su situación especial le proporcionaba, le permitió acceder a todos los saberes que la

psiquiatría de Heidelberg le pudo proporcionar, sin tener, por contra, las obligaciones rutinarias de los demás asistentes. La primera tarea que llevó a cabo -encomendada por Wilmanns al todavía estudiante al final de 1906- consistió en estudiar la presión arterial de los enfermos mentales (47). Jaspers se dedicó al encargo con gran ardor hasta 1908. Este trabajo -que acabó con unos resultados inciertos y nunca fue publicado- le enseñó el camino a seguir en todo proceder científico (48). Ya como asistente de la Clínica Psiquiátrica (49) y tras dedicar las primeras semanas -ante la sorpresa de Nissl- a ambientarse en la biblioteca de la Clínica, pasó a dedicarse a la realización de pruebas de inteligencia y otra serie de test que por aquel entonces se estaban introduciendo en la práctica psiquiátrica. Las historias clínicas (50) y los peritajes judiciales (51) fueron sus siguientes trabajos. Otras ocupaciones consistieron en llevar la policlínica durante la ausencia de Homburger por enfermedad y en pasar la consulta de psiquiatría de la Krankenkasse de los estudiantes.

De esta manera, Jaspers consiguió experiencia en los campos psicológico, jurídico, sociológico y pedagógico de la psiquiatría. Esta experiencia se fue plasmando en los artículos de los años 1910 a 1913 publicados en la Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie: "Eifersuchtswahn" (1910), "Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der demenz" (1910), "Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)" (1911), "Die Trugwahrnehmungen" (1912), "Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und

"Psychose bei der dementia praecox (Schizophrenie)" (1913) y "Über leibhaftige Bewußtheiten (Bewußtheitstäuschungen). Ein psychopathologisches Elementarsymptom" (1913) (52).

Jaspers complementó la formación práctica de estos años con una cuidadosa formación teórica. Una prueba de ello son las recensiones sobre libros de psiquiatría en la Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie que abarcan desde 1910 a 1922. Quizá una de las más significativas sea la recensión del libro de Ernst Kretschmer: Der sensitive Beziehungswahn, ein Beitrag zur Paranoiafrage und zur psychiatrischen Charakterlehre, Berlín 1918 (53). Jaspers y Kretschmer fueron opuestos en muchos terrenos, pero especialmente en la cuestión de la "comprensibilidad" (Verstehbarkeit) de los enfermos mentales.

Tras este aprendizaje previo, Wilmanns propuso a Jaspers en 1911 escribir una psicopatología general. Jaspers aceptó el reto y en junio de 1913 estaba en las librerías la Allgemeine Psychopathologie, libro del que más adelante nos ocuparemos extensamente. La obra causó una gran impresión. Las recensiones y críticas del libro hacían mención de que sólo a partir de su publicación la psicopatología quedaba constituida como ciencia. La recensión más significativa fue la del por entonces Oberarzt en Freiburg Oswald Bumke (54) en la que auguraba un puesto para el libro y para su autor en la historia de la ciencia alemana.

La segunda (1920) y tercera (1923) ediciones sólo supusieron un aumento del material sin ningún cambio conceptual importante. Las recensiones de estas ediciones (55) no hicieron sino abundar en el juicio de Bumke con respecto a la primera.

La cuarta edición de la Allgemeine Psychopathologie (1941/1946) y sus escritos de materia predominantemente psiquiátrica o médica posteriores a 1913 -"Vortrag über die Einsamkeit" (1916 ó 1915), Strindberg und van Gogh (1922), la patografía de Friedrich Nietzsche en su Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, "Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie" (1947), "Zur Kritik der Psychoanalyse" (1950), "Die Idee des Arztes" (1953), "Arzt und Patient" (1953) y "Der Arzt im technischen Zeitalter" (1958)- ponen ya de relieve la aplicación al campo médico de una patología teórica y una filosofía de la medicina perfiladas en el curso de su obra filosófica. La importancia que Jaspers pueda tener hoy todavía para la medicina radica mucho más en esta patología teórica y en esta filosofía de la medicina, que en su metodología psiquiátrica, que, en última instancia sólo es el magma de donde aquellas surgen.

1.3. JASPERS FILÓSOFO

1.3.1. LA ÉPOCA DE HEIDELBERG

La Allgemeine Psychopathologie causó una gran impresión a Nissl. Ante los primeros trabajos y artículos de Jaspers, había reaccionado o bien silenciosamente o bien con juicios ligeramente descalificantes: "Lástima de Jaspers, un hombre tan inteligente dedicado a tonterías" (56). Aun así, en este tiempo en el que sólo Wilmanns y Gruhle actuaban de valedores de Jaspers

ante Nissl (57), éste dejó a Jaspers que trabajara libremente. Su postura cambió radicalmente después de que Jaspers le enseñara el libro (58). Nissl llevó las pruebas del libro durante varios días en el bolsillo de la bata sin decirle a Jaspers su opinión. Finalmente, tras felicitarle por él, le habló de la posibilidad de habilitarse. Como ya se habían habilitado muchos asistentes con él y la Facultad no le permitía nuevas habilitaciones hasta pasado algún tiempo, le comentó la posibilidad de hacerlo con Kraepelin en München o con Alzheimer en Breslau, con los que ya había hablado y que estaban dispuestos a hacerlo. Jaspers sugirió, como respuesta, la posibilidad de habilitarse en psicología con Windelband en la Facultad de Filosofía, de esta manera "estableceremos allí una colonia y podría volver más adelante a la Clínica" (59).

Ante la respuesta positiva de Nissl y una vez vencidas las reticencias de Windelband y cumplidos todos los trámites, Jaspers dio la clase inaugural el 13 de diciembre de 1913 con el tema "Die Grenzen der Psychologie" (60), obteniendo la venia legendi en psicología. Jaspers nunca volvería a practicar la medicina.

Jaspers marcó en su lección inaugural de 1913 las líneas maestras del proceder que habría de seguir durante los años siguientes y que culminarían con la publicación de la Psychologie der Weltanschauungen: la legitimación de la psicología como ciencia debería basarse en una clara separación de las demás ciencias y de la filosofía. Sobre la base de esta clara delimitación se asentó la hipótesis de trabajo durante aquel tiempo:

"Todo es accesible a la observación psicológica". Consecuentemente, Jaspers pasó a aplicar la psicología a una multitud de campos, versando sus lecciones y seminarios sucesivamente sobre la psicología de los caracteres y las aptitudes, la psicología general, la psicología comprensiva, la psicología social y la etno-psicología, Nietzsche como psicólogo, la psicología de la religión, la psicología general nuevamente, la psicología de la vida psíquica anómala y la psicología de las percepciones del mundo (61).

El 21 de noviembre de 1916, Jaspers fue nombrado Extraordinarius de psicología en Heidelberg (62) y en 1919 publica una de sus lecciones -la Psychologie der Weltanschauungen- coincidiendo con la aceptación de una plaza de Ordinarius en Köln por el hasta entonces Extraordinarius de filosofía en Heidelberg Hans Driesch (63). La Facultad nombró la pertinente Berufungskommission (64), formada por Rickert, Maier, Oncken, Boll y el decano Bezold, que -con la oposición de Rickert- propuso a Jaspers como único candidato (65) en noviembre de 1919, propuesta que fue aceptada por el Ministerio el 21 de ese mismo mes (66). El nombramiento de Extraordinarius de filosofía fue publicado por el Ministerio el 17 de enero de 1920 (67).

Su carrera universitaria siguió adelante. En Mayo de 1921 se le ofreció la cátedra de filosofía en Greifswald y en junio la de Kiel (68). Ante estas propuestas, el Ministerio en Karlsruhe, a instancias de la Facultad, puso a su disposición con fecha del 1 de octubre de 1921 la primera cátedra que quedara libre en Heidelberg, en el caso de que rechazara estas ofertas (69).

Así, cuando Heinrich Meier se trasladó a Berlín en 1922, Jaspers fue nombrado, de nuevo a pesar de la oposición de Rickert, titular de la segunda cátedra de filosofía de Heidelberg el 1 de abril de 1922 (70).

Jaspers, como hemos visto, no cursó nunca estudios académicos de filosofía bajo la tutela de alguna escuela ya formada. En su juventud estuvo tentado de dedicarse a la filosofía, pero por aquel entonces le pareció una osadía tener por profesión la filosofía, pues tenía la convicción de que sólo un conocimiento previo de la realidad podía abrirle el camino a la misma. Quizá por eso se decidió por estudiar medicina, como medio de conocer la realidad a través de la naturaleza del hombre (71). Sin embargo, Jaspers había empezado pronto a leer filosofía; autores como Spinoza, Lucrecio, Schopenhauer, Nietzsche, Plotino, Schelling, Kant y por último Kierkegaard y Hegel le fueron pronto conocidos, tras su etapa de dedicación exclusiva a la medicina, en donde sólo se ocupó -y ello parcialmente- de Husserl y Dilthey para la elaboración de su Allgemeine Psychopathologie. Este antiguo conocimiento filosófico fue reviviendo gracias a la confrontación con algunos filósofos contemporáneos (Lask, Rickert, Husserl, Geiger, Scheler, Simmel, Broch y Lukács, etc) (72). Pero, sin duda, como quedará plasmado a lo largo del presente trabajo, fueron Kant, Kierkegaard, Nietzsche y Max Weber los que ejercieron una mayor y más decisiva influencia sobre Jaspers.

Así las cosas, cuando Jaspers en 1922 ocupó la segunda cátedra de filosofía de Heidelberg tuvo que hacerse, ante todo,

una posición ante sus colegas. En el seno de la facultad Rickert no se lo puso fácil. En el contexto de la turbulenta relación entre ambos (73), que se extendió a lo largo de dos décadas, fueron numerosas las polémicas que sostuvieron. Ante los continuos ataques de Jaspers sobre su modo científico de concebir la filosofía, Rickert no perdió tampoco oportunidad -tras los primeros tiempos en que las relaciones fueron más o menos cordiales- de atacar sus obras, ya fuera de forma directa (en su crítica a la *Psychologie der Weltanschauungen* aparecida en *Logos* (74) y en su libro *Philosophie des Lebens*) o indirecta con alusiones a su "supraciencia" (*Überwissenschaft*), su "psicologismo" (*Psychologismus*) y su "biologicismo" (*Biologismus*). El ataque más llamativo de Rickert se produjo, sin embargo, a través de una conferencia suya difundida por radio que llevaba por título "Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie" (74). En ella fueron nombrados como pertenecientes a esta tradición Hegel, Eduard Zeller, Kuno Fischer, Paul Hensel, Windelband, Lask y él mismo y sus discípulos; pero el nombre de Jaspers fue ignorado por completo, en su lugar Rickert denostó contra el "profeticismo" y la "supraciencia", cuya existencia consideraba incompatible con el espíritu de la Universidad.

Sin embargo, a pesar de esta afirmación de Rickert, Jaspers fue más rápidamente aceptado en la Universidad que en su propia Facultad. En el contexto de la Universidad en general Jaspers fue siempre un firme defensor de la libertad e independencia intelectuales. Un ejemplo de esta postura fue la actitud mantenida en el caso Gumbel (75). El 24 de julio de 1924, en un mitin

pacifista, el Privatdozent de estadística Emil Julius Gumbel hizo unas declaraciones contra la guerra que fueron tachadas de injuriosas contra el honor racional. Un grupo de estudiantes solicitó del Rectorado que se le retirara la venia legendi. Acto seguido se abrió expediente disciplinario contra Gumbel y se formó una comisión de investigación para el caso, de la que Jaspers formaba parte junto con otros dos miembros. Esta comisión investigó entre los asistentes al mitin y tras la encuesta decidió por unanimidad no recomendar la expulsión de Gumbel. Pero ante la animosidad que despertó esta decisión en el profesorado, los otros dos firmantes -el jurista conde zu Dohna y el historiador Baethgen- retiraron sus firmas e hicieron otro escrito recomendando esta vez la expulsión. Jaspers mantuvo el suyo. Sólo con su firma en contra, la Facultad decidió retirar la venia legendi a Gumbel, pero el Ministerio -el gobierno era socialista- rechazó la propuesta. Un año después hubo otro procedimiento de expulsión contra Gumbel, que siguió haciendo manifestaciones pacifistas. Esta vez la Facultad decidió, tras un discurso sobre la libertad de enseñanza del decano Ludwig Curtius, no retirarle la venia legendi. La permanente actitud de Jaspers con respecto a la libertad de pensamiento, del que el presente caso es sólo un botón de muestra, hizo que el decano Curtius dijera de él que era "para la Facultad (...) la conciencia viviente que infaliblemente, como el frecuencímetro de una máquina, avisaba del peligro, cuando éste, premeditada o impremeditadamente, se disponía a dañar la ley de la libertad espiritual mediante cualquier disposición" (76).

El compartimiento de estas ideas y actitudes dio lugar con el transcurso del tiempo a la formación de un pequeño círculo de docentes compuesto, aparte del propio Jaspers, por el arqueólogo Ludwig Curtius, el economista y sociólogo Alfred Weber, el germanista Friedrich Gundolf, el jurista Gustav Radbruch, el indólogo Heinrich Zimmer, el sociólogo Emil Lederer, el médico Viktor von Weizsäcker y el teólogo Martin Dibelius entre otros. Todos ellos se reunían de vez en cuando los domingos por la tarde en casa de Marianne Weber para tomar el "Geistertee" (77). Su nexo en común consistía en la intención de elevar el rango de la Universidad mediante el mantenimiento a ultranza de la libertad intelectual de todos sus componentes.

En el plano intelectual, Jaspers se encontraba a comienzos de la década de los veinte en una encrucijada. Podía seguir el camino abierto por la Psychologie der Weltanschauungen y publicar un libro cada uno o dos años a partir de manuscritos surgidos de sus lecciones y seminarios; en esta línea pequeños tratados sobre la psicología de la religión, psicología de la moral y psicología social estaban casi listos para ser publicados (78). Sin embargo, sus conversaciones con Erich Frank y posiblemente la crítica de Heidegger a su Psychologie der Weltanschauungen (79) -Heidegger fue "el único colega que se dio cuenta de lo que no había conseguido (en este libro)" (80)- le hicieron percatarse de que la comprensión psicológica contemplada de una forma tan amplia sólo era en último término un apartarse del verdadero fin: "La sustitución de la filosofía por una aproximación psicológica, concebida de una forma tan extensa, y por el uso de un

material histórico, interesante por otro lado, no dejaba de ser, después de todo, una evasión de la meta última de alcanzar la comprensión de sí mismo en la propia existencia empírica" (81). Así pues, Jaspers decidió, aunque ello supusiera pasar un largo periodo de tiempo sin publicar, empezar desde el principio y emprender dos cosas: un estudio en profundidad de los grandes filósofos, y un nuevo replanteamiento metodológico que debía conducir a una búsqueda de lo que en realidad era la filosofía, la existencia empírica (Dasein) y la irrupción del individuo en ella a la Existencia (Existenz) (82).

Fiel a esta decisión no volvió a publicar nada -Strindberg und van Gogh (1922) y Die Idee der Universität (1923) eran escritos realizados antes de obtener la cátedra- hasta que este nuevo giro estuvo completo. Los instrumentos de este reciclamiento lo fueron de nuevo sus seminarios - su Weg der Erarbeitens- que durante esta época versaron sobre Hegel, Kant, Schelling, Kierkegaard y Fichte, y, desde el punto de vista sistemático, sobre lógica, ética, metafísica, sobre la introducción a la filosofía y, por fin, en 1931, sobre la filosofía de la Existencia (Existenzphilosophie) (83).

Desde 1924 dedicó sus esfuerzos a un libro que tenía como objetivo último el considerar en toda su amplitud el pensamiento con la mirada puesta en la Existencia (Existenz). A partir de 1927 y especialmente en el periodo comprendido entre 1928 y 1931, trabajó conjuntamente en él con su cuñado Ernst Mayer, médico también que por aquel entonces tenía una consulta en Berlín (84). Durante estos tres años Jaspers le mandó las partes

que estaban acabadas de lo que llegaría a ser su Philosophie y él se los devolvía con múltiples notas, correcciones y críticas. La colaboración llegó a tal extremo que Jaspers afirmó: "Nuestro trabajo creció junto de una forma tal, que al final fue imposible separar lo que procedía de él y lo que procedía de mí. Fue un trabajo conjunto en la elaboración del libro, no solamente una mejora tras su conclusión" (85). Esta estrecha colaboración con Ernst Mayer se extendió también al Nietzsche, pero aquí ya no se alcanzó esa compenetración total que había existido durante la elaboración de su Philosophie. No por ello Mayer dejó de ocuparse de la obra de Jaspers, como lo prueba el artículo escrito poco antes de su muerte (86) en donde analiza las relaciones entre la Philosophie y Von der Wahrheit.

Entre 1931 y 1932 fueron apareciendo los frutos de estos doce años de trabajo callado: primero Die geistige Situation der Zeit (1931), después su Philosophie (1932) y a continuación un escrito sobre Max Weber titulado "Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph" (1932), en donde se desarrollaban filosóficamente los contenidos de su "Gedenkrede" de 1920. La Philosophie, la obra cumbre de este periodo tiene como guía y núcleo central el pensamiento que aprovecha todo conocimiento especializado y objetivo, pero que al mismo tiempo lo supera y trasciende. A través de este pensamiento el hombre se conoce a sí mismo. Este conocimiento de sí mismo tiene tres etapas que se corresponden con los tres volúmenes que forman la obra: en la primera se le deja en suspenso y se le abren sus posibilidades a través del trascender de todos los conocimientos del mundo que buscan fijar

el ser (philosophische Weltorientierung), después se apela y llama a su libertad (Existenzerhellung) y, por último, se gana el marco de su incondicionado hacer en su referencia a la Trascendencia (Metaphysik).

La fama que Jaspers logró tras la publicación de su Philosophie se ensombreció rápidamente tras la llegada de los nazis al poder en 1933. Si bien es cierto que Jaspers siempre había estado interesado en la política, ésta era una "große Politik" al estilo de Max Weber (87). Así, por ejemplo, Die geistige Situation der Zeit no era precisamente un análisis de la política contemporánea, sino más bien de la situación moral y espiritual de nuestro tiempo. Por todo ello, Jaspers no supo ver claramente los síntomas de nazificación que se iban produciendo en Alemania y desoyó los consejos de Hanna Arendt y Ernst Mayer cuando Hitler subió al poder. Pero pronto la realidad se impuso por su propio peso: a raíz de la conversión de Alemania en su estado nazi, Jaspers pasó inmediatamente a ser un enemigo de este estado a causa de que su mujer Gertrud era de raza judía. Sin embargo, debido a que su nombre tenía una cierta fama mundial, el matrimonio Jaspers quedó colocado en la categoría privilegiada de los matrimonios mixtos, por lo que nuestro autor pudo seguir publicando. Así, en 1935 apareció Vernunft und Existenz, libro realizado sobre tres conferencias dadas en la Universidad de Groningen (Holanda) y en el que se prefiguraba ya el concepto del Envolvente (das Umgreifende); en 1936 lo hizo su Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens; en 1937 se publicó Descartes und die Philosophie; y en 1938 la

Existenzphilosophie a partir de tres conferencias dadas en Frankfurt sobre los primeros apuntes de Von der Wahrheit, libro sobre el que ya llevaba trabajando algún tiempo. También pudo, en un primer momento, seguir enseñando en la Universidad y ello no le supuso tener que realizar una aclimatación de los programas y contenidos a la realidad nazi del momento, pues tan sólo dejó de hablar de cuestiones relacionadas con el tema de la raza. Sin embargo, a pesar de no prohibírselas directamente, sus clases sobre Jeremías, Spinoza, etc. no podían ser del agrado de las nuevas autoridades universitarias. Por eso, las sanciones no se hicieron esperar: en 1933 se le prohibió participar en las tareas administrativas de la Universidad, en 1935 abandonó la dirección de su seminario debido al vacío de que estaba siendo objeto; en 1937 fue obligado a dejar su cátedra (88), en 1938 se empezó a hacer todo lo posible para que no publicara y a partir de 1943 se le prohibió formalmente toda publicación (89). Ante esta situación, Jaspers no reaccionó pasivamente y, en la medida de sus fuerzas, intentó resistirse a este progresivo despojo de sus derechos. Así, en 1937 intentó cambiar el Entlassung de la Universidad por un Entpflichtung, lo que equivalía a pasar de un estado de Personierung a otro de Emeritierung y, por tanto, a seguir perteneciendo al cuerpo universitario (90). Con idéntico resultado negativo, intentó también, ya en 1941, publicar la cuarta edición de su Allgemeine Psychopathologie.

Tanto antes como después de su despido de la Universidad surgieron varios proyectos de emigración (Zürich, Inglaterra, U.S.A., París, Basilea), sin embargo por unas razones o por

otras ninguno de ellos llegó a cuajar (91). Por lo tanto, Jaspers y su mujer no tuvieron más remedio que intentar sobrevivir en el régimen nazi. Para ello, fueron extremadamente cuidadosos en sus exteriorizaciones, evitando cualquier tipo de roce con los nazis, lo que en cierta medida hizo que durante todo este periodo nunca les faltara lo más esencial para vivir (comida, carbón, dinero) (92). En este tiempo una actitud fue constante en el ánimo de Jaspers: la solidaridad absoluta con el destino de su mujer, solidaridad que llegaba hasta el extremo de tener planeado suicidarse juntos de producirse unas condiciones extremas: "Si no puedo amparar a Gertrud contra el poder, debo morir también, como corresponde a la dignidad humana (...) De no poder defender a Gertrud con las armas ... moriré con ella sin lucha. Dejarla en manos de la violencia es imposible. El suicidio ya no es suicidio cuando es prevenir decorosamente una ejecución, sean cuales fueren las formas de ésta" (93). Para ello, Jaspers había conseguido cianuro, que por la noche siempre era guardado en la mesilla de noche. Al final, se salvaron por una cuestión de días: las tropas americanas entraron en Heidelberg el 30 de marzo de 1945, su deportación estaba ya fechada para el 14 de abril.

Al finalizar la guerra salió a la luz el trabajo callado de todos estos años: la cuarta edición de la Allgemeine Psychopathologie, como delimitación de la ciencia pura en el marco de la reflexión filosófica; un trabajo impublicado Grundsätze des Philosophierens (1942-1943), en el que se empezaba a esbozar el concepto de fe filosófica (philosophischer Glaube); y, por últi-

mo y sobre todo, su homenaje a la Razón frente a toda arbitrariedad y toda doctrina con pretensiones absolutas: Von der Wahrheit (1947). Este libro, la obra angular de este periodo, tenía como fin cuestionar toda verdad no científica que se expresa a sí misma de forma universalmente válida y adentrarse comprensivamente en todas las formas de verdad, modos ambos de conseguir la verdad "histórica" (geschichtlich) para cada sí-mismo en el seno del envolvente (das Umgreifende). En realidad esta obra sólo tenía pensado ser el primer volumen de un conjunto de cuatro que debía llevar por nombre Die philosophische Logik y que siempre permaneció inacabado. El esquema de esta obra incompleta era el siguiente (94): el primer volumen (Von der Wahrheit) debía iluminar el sentido de la verdad desde todos los ámbitos posibles; en un marco así ganado, debía exponerse, en segundo lugar, la totalidad de las categorías en las cuales se piensa (segundo volumen) y, en tercer lugar, los métodos a través de los cuales se logra el movimiento del pensamiento (tercer volumen). Finalmente el cuarto volumen debía mostrar el mundo de la ciencia objetiva y el de la filosofía objetiva en sus formas y transformaciones fundamentales; sería, por tanto, una teoría de las ciencias.

Tres tareas constituyeron la actividad de Jaspers una vez acabada la contienda: la continuidad de su obra, sobre todo de la Philosophische Logik -que permanecería finalmente inacabada- y la realización de una historia mundial de la filosofía, en la que ya había empezado a trabajar durante la guerra y que daría lugar posteriormente a Die großen Philosophen; el análisis de la

situación política; y la reconstrucción de la Universidad.

La reconstrucción de la Universidad se llevó a cabo en un primer momento mediante la directa intervención de Jaspers. Tras una reunión preparatoria ya a primeros de abril de 1945 tuvo lugar en el piso de Jaspers la reunión de la que salió la llamada "comisión de los trece" que tenía por misión la reapertura de la Universidad (95). Gracias a la actividad de esta comisión, en cuyo seno se eligió al cirujano Karl Heinrich Bauer como rector, a Fritz Ernst como vice-rector y a Karl Jaspers como primer senador, se fue produciendo poco a poco la reapertura de las distintas facultades (96). Jaspers se incorporó de nuevo a su cátedra el 1 de septiembre de 1945.

Las ideas de Jaspers en relación a cómo debía considerarse y qué fines debía tener esa Universidad recién reabierta quedaron plasmadas en la nueva edición de Die Idee der Universität (1946), que, aunque contenía prácticamente las mismas ideas de la primera edición de 1923, estaba totalmente remozada (hay una tercera edición más completa fechada en 1961). Estas concepciones giraban en torno a dos puntos fundamentales: el de que la libertad de aprendizaje del estudiante no debía estar coartada por unos planes de estudio demasiado estrictos y cerrados; y el de que la tarea de la Universidad era la ciencia y, por lo tanto, era como un espacio libre del estado donde se asentaba físicamente, lo que no significaba que estuviera situada fuera de la vida política, sino simplemente que el estado nunca podía coaccionar bajo ninguna disculpa su libertad. Sin embargo, estas ideas y otras más contenidas en el libro apenas fueron tenidas

en cuenta a la hora de la reapertura y la Universidad volvió más o menos a los mismos cauces que antes de 1933.

Los dos años siguientes al fin de la guerra (1945-1947) supusieron también el comienzo de Jaspers como escritor político. Esta tendencia hacia el pensamiento político no consistía en un análisis de la política cotidiana, sino más bien de la constitución interior moral-espiritual del sujeto de la cual surge la acción política. Desde esta perspectiva, su reflexión en este campo se orientó en un primer momento hacia la noción de la culpabilidad de los alemanes con respecto a la guerra. Para él, esta culpabilidad podía ser de dos tipos: moral, si el sujeto tomó parte activa en el nazismo; y política, si el sujeto tuvo una actitud pasiva frente a todos los crímenes de este periodo. La primera se correspondería con una responsabilidad individual y la segunda con una responsabilidad colectiva. Tales son las tesis de su mejor escrito político de aquellos años: Die Schuldfrage (1946). Asimismo, impulsado por este creciente interés por la política que se iba produciendo en su ánimo, cofundó en 1945 la revista Die Wandlung, publicación que durante su corta vida alcanzó un enorme prestigio y que fue pensada como marco impreso para todo tipo de ideas que tuvieran como objetivo la renovación político-moral.

En 1947 aceptó una invitación de Edgar Salin para dar unas conferencias en Basel. Un año antes había rechazado esta misma oferta, pero ante el rumbo que iba tomando la situación de la Alemania de posguerra y como ahora sabía que querían oírle para proponerle ser el sucesor de Paul Häberlin en la cátedra de

filosofía, esta vez decidió aceptar. Tres meses después de dar las conferencias, el gobierno de Basilea le preguntó si aceptaría una invitación para ocupar dicha cátedra. Tras un periodo de indecisión, Jaspers aceptó por fin la oferta, que era menos ventajosa incluso que la de Heidelberg. A pesar de que dos días después de su llegada a Basel mandó una carta apaciguadora a la Universidad y una explicación pública de su decisión, sólo dos décadas más tarde daría a conocer las verdaderas razones de su emigración (97), que -como afirma Saner (98)- quizá puedan resumirse en dos fundamentales: la voluntad de liberar a su mujer de los fantasmas del pasado, a causa de lo que como judía había sufrido durante el nazismo; y la necesidad de tener un lugar tranquilo en los agitados tiempos de la reconstrucción de Alemania donde poder trabajar en tranquilidad y libertad. La decisión le reportó un cúmulo de críticas, tanto a nivel de la prensa como de los medios universitarios (99), críticas que sólo empezaron a apaciguarse a partir de 1948.

1.3.2. LA EPOCA DE BASILEA

En Basilea Jaspers encontró un ambiente acogedor -allí se encontraban ocasionalmente antiguos amigos como Ernst Mayer, Golo Mann, Rolf Hochhuth, Rudolf Augstein, Jeanne Hersch, Hanna Arendt y su marido Heinrich Bluecher- y una universidad pequeña pero con un buen plantel de profesores donde poder desarrollar su trabajo en una atmósfera relajada. De todas formas, la situación de Jaspers en Basilea no dejaba de ser peculiar: por una

parte, los estudiantes le veneraban; de otra, su peso específico en las instancias de poder de la Universidad fue siempre muy limitado, lo que unido a la carencia de relaciones íntimas con sus colegas, configuró una especie de torre de marfil a su alrededor (100).

Por otro lado, su productividad durante estos años fue enorme. Aparte de numerosísimos artículos (muchos de ellos recopilados en *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, *Philosophie und Welt*, 1958; y *Aneignung und Polemik*, 1968), aparecieron casi veinte libros suyos durante estas dos décadas, a una media de libro por año, y todo ello unido a apariciones constantes en los medios de comunicación de masas. Sus escritos filosóficos sistemáticos de estos años se orientan temáticamente en dos direcciones: en la de una moderna filosofía de la historia no sujeta a ninguna construcción definitiva, sino orientada a la búsqueda de un centro de la historia como conjunto; el "tiempo-eje" (*Achsenzeit*) (*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949); y en el estudio intenso del pensamiento religioso-filosófico (*Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962). Esta última obra, el núcleo central de su filosofía sistemática de la última etapa, intenta buscar una guía filosófica -la fe filosófica (*philosophische Glaube*)- que no tenga un carácter dogmático como es el caso de la fe religiosa, y que no esté basada en una revelación universal y obligatoria para todos, sino en la interpretación personal e "histórica" de los grandes filósofos. Sus conferencias y coloquios de esta época buscan un fin común: exponer la substancia de la filosofía por medio de un encadena-

miento de reflexiones simple y ordenado y un lenguaje sencillo. Die Einführung in die Philosophie (1950) fue el primer intento a este respecto y Kleine Schule des philosophischen Denkens (1965) el último. Por fin, casi todos sus trabajos de historia de la filosofía se concentraron en un inmenso e inacabable proyecto: la historia mundial de la filosofía; a este grupo pertenecen aparte de la obra más completa: Die großen Philosophen (1957), su Cusanus (1964), Lionardo als Philosoph (1953) y su Schelling (1955).

Durante los últimos años de su vida, Jaspers volvió a cultivar los escritos políticos, que con la edad fueron haciéndose cada vez más y más provocativos, recibiendo a su vez críticas que fueron incrementando su dureza con el paso del tiempo. Una de las polémicas más famosas, de apariencia literaria pero con un fondo político en su base, tuvo lugar con Ernst Robert Curtius en 1949 a raíz de la publicación, dos años más tarde de que fuera leída con motivo de la recepción del premio Goethe, de su conferencia titulada "Unsere Zukunft und Goethe" (101). Durante su última década, estos escritos políticos le convirtieron en una figura pública de primer rango y en centro de las discusiones políticas. Su libro Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (1958) levantó las críticas de la izquierda que le llamó filósofo del C.D.U. y de la O.T.A.N. (102). Dos años más tarde, en una entrevista televisada, afirmó que la legitimación de la unión de las dos Alemanias era política y filosóficamente irreal, lo que a su vez despertó las iras de la derecha. Todo ello hizo que se volviera sumamente crítico con el estado y con

los partidos establecidos, al observar que la democracia derivaba a una oligarquía de los partidos. Buena prueba de ello fue su libro Wohin treib die Bundesrepublik? (1966), que se convirtió en un auténtico éxito de ventas ese año. Lo que él veía como una decadencia y descomposición progresiva de los partidos políticos, tanto de izquierdas como de derechas, le llevó a apelar de nuevo a la Razón (Vernunft) del individuo, sobre la cual éste debe aprender a pensar y a actuar políticamente. Este era el tema de su último libro, Von unabhängigen Denken (103), que quedó interrumpido a causa del agravamiento de su enfermedad.

El deterioro de su salud fue progresivo a partir de 1965 (104). En este año a las bronquiectasias crónicas y a la diverticulosis del intestino grueso, que ocasionalmente le producía hemorragias intestinales, se unió una artritis reumatoide que afectaba sobre todo a la mano derecha y que a menudo le imposibilitaba la escritura. En 1966, progresó la artritis y además hizo su aparición una polineuritis reumatoide que le producía intensos dolores en manos, brazos y piernas. Esto trajo consigo un empeoramiento de su capacidad motora debido a la atrofia muscular de las piernas, lo que le obligó a llevar primero un bastón, luego dos y, por último, a trasladarse en un silla de ruedas. En agosto de 1968, sufrió el primer accidente cerebrovascular y en septiembre y octubre otros dos más. A partir de este último mes, su cuidado físico se hizo sumamente dificultoso. A primeros de febrero de 1969, experimentó una ligera mejoría, llegando incluso a recibir a algunos amigos. Sin embargo, la noche del 16 de febrero sufrió otro accidente cerebro-vas-

cular que le dejó prácticamente afásico. El 23 de febrero, recibió por última vez algunas visitas. Dos días más tarde tuvo un episodio febril probablemente producido por la infección pulmonar. Esta misma noche entró en coma. En la madrugada del 26 de febrero de 1969 (el nonagésimo cumpleaños de su esposa) murió lentamente.

. . .

Si contemplamos la biografía de Jaspers en conjunto se nos hacen presentes tres características básicas: en primer lugar, que no tuvo ningún corte brusco en una época caracterizada por su turbulencia y movimiento. En segundo lugar, desde niño su vida transcurrió bajo los condicionantes que le impuso la enfermedad, lo que le hizo estar permanentemente enfrentado a una muerte que podía producirse en cualquier momento de agravamiento de las agudizaciones de la enfermedad; a partir de esta experiencia, su reflexión filosófica elaboró, como tendremos ocasión de poner de manifiesto más adelante, la noción de situación límite (Grenzsituation) y, por tanto, también la de Existencia (Existenz). En tercer lugar su confianza en la humanidad, necesaria, por otra parte, para su subsistir, confianza que comenzó a fraguarse ya en su niñez y juventud con sus padres y siguió después con su mujer Gertrud y con su médico Albert Fraenkel entre otros; su noción de Comunicación (Kommunikation), como también se verá posteriormente, es inseparable de esta confianza.

NOTAS DEL CAPITULO PRIMERO

- (1) Para una mayor información sobre los datos biográficos de Jaspers, consúltense Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. (Hrsg. v. Hans Saner). München, 1967; Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957); Jaspers, Karl: "Heidelberger Erinnerungen". Heidelberger Jahrbücher 5 (1961) 1-10; Jaspers, Karl: "Lebensbeschreibung". En Rosa, Renato de (Hrsg.): Karl Jaspers - K. H. Bauer. Briefwechsel 1945-1968. Heidelberg, 1983, pp. 1-7; existen además dos escritos de carácter autobiográfico en el Nachlaß: Jaspers, Karl: Rede auf Heidelberg, 1928 y Jaspers, Karl: Kurze Autobiographie, 1952; Saner, Hans: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b.H., 1982 (1ª ed. 1970); Leonhard, Joachim-Felix (Hrsg.): Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg, 1983; Drescher, Wilhelmine: Erinnerungen an Karl Jaspers. Meisenheim am Glan, 1975; Gedenkfeier für Karl Jaspers am 4. März 1969 in der Martinskirche. Ansprachen gehalten von: K. Rossmann, J. Hersch, L. Burckhardt, H. Salmony, H. Arendt, H. Saner. Basel, 1969; algunos artículos de Piper, Klaus (Hrsg.): Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München, 1953; Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers. Sein Werk. Eine Übersicht im Jahr seines 75. Geburtstages. München, 1958; Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers. Werk und Wirkung. Zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers. München, 1963; Piper, Klaus y Saner, Hans: (Hrsg.): Erinnerungen an Karl Jaspers. München, 1974; Rodiek, Diedrich: Karl Jaspers. Lebensgang und Lebensanliegen. Wilhelmshaven, 1969.
- (2) La "Ahnenbrief" -autentificada por el registro civil de Oldenburg- proporciona gran información sobre los padres y abuelos de Karl Jaspers. Nachlaß. Toda la información referente al Nachlaß (legado) de Basel, incluida la correspondencia de Jaspers, estará citada en el presente trabajo según la obra de Saner, Hans: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b.H., 1982 (1ª ed. 1970), o bien según el volumen de Leonhard, Joachim-Felix (Hrsg.): Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg, 1983. Hans Saner, a cuyo cargo se encuentra el Nachlaß, fue asistente personal de Jaspers desde 1962 a 1969. Saner tiene publicado un pequeño artículo sobre el contenido del Nachlaß (Saner, Hans: "Zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht". En Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973, pp. 449-

463). Esta "masa de papeles" -según la propia expresión de Jaspers- se compone de alrededor de 25.000 cartas y de 35.000 hojas escritas a mano. Los manuscritos pueden dividirse en cinco apartados genéricos: 1) material autobiográfico, 2) material sobre psicopatología y psicología, 3) material sobre política e historia actual, 4) material sobre historia de la filosofía y 5) material sobre filosofía sistemática. Los datos de archivo se citan, asimismo, según Leonhard (Hrsg), op. cit., según la siguiente nomenclatura: Piper-Archiv (Archivo de la editorial Reinhard Piper en München), PUKH (Archivo de la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Heidelberg), Springer-Archiv (Archivo de la editorial Springer en Heidelberg), UAH (Archivo de la Universidad de Heidelberg), UBH (Biblioteca de la Universidad de Heidelberg).

- (3) Un árbol genealógico de la familia Tantzen se extiende desde 1300 a 1953. Saner, op. cit., p. 7.
- (4) Jaspers, Karl: "Elternhaus und Kindheit" (1938). En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille, Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 39-108, p. 54.
- (5) Saner, op. cit., p.7.
- (6) "Meine Mutter jedoch brachte stets den Zusammenhang zwischen uns allen; sie sprach, sie stürzte sich in jedes entstehende Vakuum. Erst mit ihrer Gegenwart schien auch die Familie eigentlich da zu sein". Jaspers, op. cit., p. 75.
- (7) "Als ich heranwuchs, erfuhr ich ein Neues, Unerwartetes und mich tief Beglückendes: die Aufgeschlossenheit meiner Mutter für das wirkliche Schicksal. Sie verzichtete auf moralistisches Richtertum; sie schalt selten, wenn aber, dann in elementarer, nicht in moralistischer Empörung; sie sah das Unerbittliche in der unbegreiflichen und transzendenten Notwendigkeit des Geschehens. Sie wollte diese Notwendigkeit nicht verdecken; das Leben sollte ihr ganz werden und nicht eng bleiben. Jaspers, op. cit., pp. 76-77.
- (8) Jaspers, op. cit., p. 105.
- (9) "Erblicke ich das Leben meines Vaters im ganzen, so

scheint mir ein Grundzug seine faktische und gewollte innere Unabhängigkeit zu sein, ohne sich den Forderungen der Welt zu entziehen, die er für legitim hielt. Es scheint mir charakteristisch, daß er seine Ämter und Pflichten mit einer bis in letzte gehenden Gründlichkeit erfüllte, die seinen Mitarbeitern gewiß nicht selten lästig war, daß er aber niemals seine Seele an diese Tätigkeit hingab. Er selbst hielt sich gleichsam zurück. Was auch immer in der Welt er unternahm, er war noch anderswo zu Hause". Jaspers, op. cit., pp. 104-105.

- (10) La descripción que hizo su padre del momento de su nacimiento puede verse en: Jaspers, op. cit., pp. 46-47, y en la carta dirigida por su padre al joven Karl el 21 de enero de 1908.
- (11) Jaspers, op. cit., p. 47.
- (12) Jaspers, op. cit., pp. 85-86.
- (13) "Die Freiheit war nicht die negative der Beliebigkeit, sondern sie war begrenzt durch eine Unbedingtheit des Sittlichen, die nicht ausgesprochen, aus der aber gelebt wurde". Jaspers, op. cit., p. 84.
- (14) Jaspers, op. cit., p. 58.
- (15) "Ich kann nicht leugnen, daß ich den Mann gehaßt habe als den Repräsentanten dieses Schulgeistes im Direktorenamt - ich haßte in ihm ihn selbst und die ganze Schule und vorwegnehmend die seelenlose Macht der Welt, durch die meine Ohnmacht unter die Stiefel getreten wurde. Von der Schule ging ich mit dem Bewußtsein, ich möchte, weil der Haß so quält, nie wieder einen Menschen so hassen, was denn auch bis heute nie geschehen ist. In nachträglicher Besinnung ist mir klar, daß der Mann mit ausgesprochenen Pflichtbewußtsein bei dürftiger Seele sein Amt nach Kräften sachlich geführt hat, wenn auch notwendig unfruchtbar". Jaspers, op. cit., p. 61.
- (15 bis) "Sie sind offenbar an den Lungen krank, und zwar organisch, da kann aus Ihnen nicht viel werden". Jaspers, op. cit., p. 69.

- (16) Jaspers, op. cit., p. 92.
- (17) "Erkrankung der linken Lunge (...) die mit Eiterung einhergeht". Carta del 27 de abril de 1901.
- (18) Jaspers, Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 12-13.
- (19) "Will ich arbeiten, muß ich das Schädliche wagen, will ich am Leben bleiben, muß ich für strengste Ordnung unter Vermeidung des Schädlichen sorgen". Jaspers, op. cit., p. 13.
- (20) Jaspers, op. cit., p. 13-14.
- (21) Jaspers, Karl: "Die Idee des Arztes". Ärztliche Mitteilung 38 (1953) 476-479. Originalmente fue una conferencia dada con motivo de la Convención Médica Suiza en 1953.
- (22) "Mein Plan ist nun folgender: Ich mache nach der vorgeschriebenen Semesterzahl - es sind 11 oder 12 Semester - mein Staatsexamen. Glaube ich dann noch, wie jetzt, die Fähigkeiten zu haben, gehe ich zunächst Arzt an einer Irrenanstalt oder Assistent bei einem Universitäts-Psychiater. Schließlich würde ich vielleicht die akademische Laufbahn ergreifen, nach dem Vorbild Kraepelins in Heidelberg (...) Die Philosophie (...) würde durch Medizin und Naturwissenschaften bei mir nur noch mehr belebt werden. Sie würde mich hoffentlich vor Einseitigkeit, dem üblen naturwissenschaftlichen Hochmut bewahren. Sie würde dem Leben überhaupt Gehalt geben ..." Nachlaß. Un resumen de este memorandum se encuentra en Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 11-12.
- (23) Jaspers, Karl: "Ein Selbstporträt (1966/67)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographischen Schriften. München, 1967, pp. 15-38, pp. 22-23. Véase también Saner, op. cit., p. 22.
- (24) Saner, ibidem.

- (25) "In Studium war ich fleißig und mit grösster Lust bei den mannigfachen Erkenntnismöglichkeiten. Auf Reisen suchte ich in eigener Anschauung zu erreichen, was möglich war, Landschaften, historische Städte, Kunstwerke zu sehen". Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 12.
- (26) "Wo so dumme gesetzliche Bestimmungen sind, muß man eben mogeln". Carta del 13 de noviembre de 1906.
- (27) Existe el certificado original expedido por la comisión examinadora de Göttingen sobre el Vorprüfung de Karl Jaspers con fecha del 25 de febrero de 1905. Nachlaß.
- (28) Jaspers, Karl: Heimweh und Verbrechen (1909). Se encuentra publicada en: Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963, pp. 1-84.
- (29) Existe una copia de la expedición del título de doctor (Promotionsurkunde). UAH.
- (30) "Ich erinnere mich nicht, daß ich den Namen Husserls, der damals in Göttingen lehrte, überhaupt gehört habe". Nachlaß.
- (31) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 14-15.
- (32) Jaspers, op. cit., p. 16.
- (33) Saner, op. cit., p. 26.
- (34) Jaspers, Karl: "Ein Selbstporträt (1966/67)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1977, pp. 15-38, pp. 21-22.
- (35) Janzarik, Werner: "100 Jahre Heidelberger Psychiatrie". En: Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 1-18, p. 9.

- (36) "... ein außergewöhnlich begabter und für die Wissenschaft begeisterter junger Arzt, der leider in Folge seiner schwachen Brustorgane gezwungen ist, sich möglichst zu schonen". PUKH.
- (37) Jahresbericht der psychiatrischen Klinik der Universität Heidelberg de los años 1909, 1910, 1911, 1912, 1913 y 1914. PUKH.
- (38) Janzarik, op. cit., p. 9.
- (39) "... unendlich bescheiden, durchdrungen von der Verfallenheit des Menschen". Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 18.
- (40) "Wohl arbeitete er mit verwegenen Erwartungen von dem, was naturwissenschaftlich in der Erkenntnis der Geisteskranken möglich sei, aber unbestechlich war er im Wahrnehmen des zur Erwartung nicht Stimmenden". Jaspers, op. cit., p. 17.
- (41) "Er bewies, daß ein Mann, der irgendwo wirklich wissenschaftlich ist und wissenschaftlich fruchtbar geforscht hat, auf allen Gebieten schnell das wissenschaftlich Wesentliche zu erfassen vermag". Jaspers, op. cit., p. 17.
- (42) Información sobre el grupo de trabajo en torno a Wilmanns puede consultarse en Kindt, Hildburg: "Der Arbeitskreis um Karl Wilmanns". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 83-93.
- (43) Jaspers, op. cit., pp. 18-19.
- (44) Jaspers, op. cit., p. 19.
- (45) "Aber Herr Jaspers, was sehen Sie blaß aus, Sie treiben zuviel Philosophie, das können die roten Blutkörperchen nicht vertragen". Jaspers, Karl: Rede auf Heidelberg, 1928, Nachlaß.

- (46) "Man war freundlich zu mir, aber lächelte auch über mich. Ich wurde für cyclothym erklärt, da meine Stimmung wechselnd war, - übrigens eine Diagnose, welche eine hohe Auszeichnung bedeutete; denn, wenn man schätzte, der mußte irgendwie geistkrank sein - denn, nach Wilmanns damaliger Definition: normal ist leichter Schwachsinn". Jaspers, op. cit., Nachlaß.
- (47) Jaspers, op. cit., Nachlaß.
- (48) En el Nachlaß de Basilea se encuentran los frutos de estos esfuerzos. Son cinco cuadernos escritos a mano entre 1906 y 1908, con los siguientes títulos: cuaderno a): "Medidas de presión arterial. Navidad 1906 (Erna, Enno, madre)", 46 páginas; cuaderno b): "Jaspers 13.12.1906", 126 págs.; cuaderno c) "Jaspers. Notas sobre la presión arterial. 3.1.1907", 54 págs; cuaderno e): "Karl Jaspers. Bibliografía sobre la presión arterial", 36 págs y 27 fichas bibliográficas.
- (49) Sobre sus primeras actividades en la Clínica véase Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 17-20.
- (50) En el archivo PUKH se encuentran estas historias clínicas bajo la signatura KG y el día correspondiente a su realización.
- (51) Archivo PUKH. Especialmente significativo es el peritaje del guarnicionero Josef Brell (presumiblemente escrito en 1913).
- (52) Todos estos artículos se encuentran publicados en Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963.
- (53) Esta recensión se encuentra en la Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 18 (1919) 123 y ss.
- (54) Bumke, Oswald: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der 1. Auflage 1913". Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 9 (1914) 50 y ss.
- (55) Bumke, Oswald: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der

3. Auflage 1923". Klinische Wochenschrift 3 (1924) 169.
 Schultz, J. H.: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der
 3. Auflage 1923. Zeitschrift für angewandte Psycholo-
 gie 27 (1926) 433.
 Schneider, Kurt: "25 Jahre Allgemeine Psychopathologie
 von Karl Jaspers". Nervenarzt 11 (1938) 281-283.

- (56) "Schade um den Jaspers, ein so intelligenter Mann und treibt lauter Unsinn". Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 28.
- (57) Jaspers, Karl: Rede auf Heidelberg, 1928, Nachlaß.
- (58) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 29-30.
- (59) "Wir legen dort eine Kolonie an, und später kann ich an die Klinik zurückkehren". Jaspers, op. cit., p. 29.
- (60) Curiosamente, parece que el tema de esta clase inaugural se cambió en el último momento, pues en la propuesta de temas que Jaspers mandó a la Facultad el 20 de octubre de 1913 sólo figuraban los títulos: 1. Verstehen und Erklären in der Psychologie, 2. Die Trugwahrnehmungen, y 3. Die Analyse der Wahnideen. UAH H-IV-102/140. Este escrito de Jaspers fue remitido por el decano a Windelband y este propuso el primer tema para la lección inaugural, propuesta que a su vez fue aceptada por la Facultad.
- (61) Las referencias de las lecciones impartidas por Jaspers desde el semestre de verano de 1913 hasta el semestre de verano de 1948 se encuentran en las guías académicas de la Universidad de Heidelberg de los años correspondientes (UBH, Vorlesungsverzeichnisse 1913-1948).
- (62) UAH-PA Jaspers.
- (63) Se conserva en el Springer Archiv una carta manuscrita de Jaspers dirigida a F. Springer con fecha del 16 de octubre de 1919 y con membrete de personal y confidencial, en donde le insta a hacer lo posible para que el libro esté en las librerías en un plazo de 8 días, habida cuenta que había llegado a su conocimiento que

una plaza de Extraordinarius iba a quedar libre.

- (64) Comisión que se encarga de efectuar las propuestas para la ocupación de los nuevos cargos universitarios.
- (65) Se conserva el informe de la Berufungskommission en UAH, H-IV-102/146.
- (66) UAH, H-IV-102/146.
- (67) Ernennungsschreiben des Ministeriums. UAH-7576.
- (68) En una carta del 8 de junio de 1921, Jaspers pone en conocimiento del rector la oferta de Kiel como sucesor de Martius. UAH B-PA Jaspers.
- (69) Saner, op. cit., p. 37.
- (70) Ibidem.
- (71) Jaspers, Karl: "Mein Weg zur Philosophie". En Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, pp. 323-332, p. 325.
- (72) Saner, op. cit., pp. 32-33.
- (73) Véase al respecto el capítulo tercero del presente trabajo.
- (74) Rickert, Heinrich: "Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie". Tübingen, 1931, cit. según Saner, op. cit., pp. 37-38.
Cfr. Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 39.
- (75) Un compendio de la documentación sobre el caso Gumbel y su relación con Jaspers puede encontrarse en Leonhard (Hrsg.), op. cit., pp. 91-100.
Cfr. Saner, op. cit., pp. 39-40; y Jaspers, op. cit., p. 59-62.

- (76) "für die Fakultät (...) das lebendige Gewissen, das untrüglich wie der Frequenzmesser einer Maschine die Gefahr anzeigte, wenn sie wesentlich im Begriffe war, die Gesetze der geistigen Freiheit durch irgendeinen Beschluß zu verletzen". Curtius, Ludwig: Deutsche und antike Welt. Stuttgart, 1950, p. 367, cit. según Saner, op. cit., p. 40.
- (77) Saner, op. cit., pp. 40-41.
- (78) Jaspers, op. cit., p. 40.
- (79) Saner, op. cit., p. 41. Sobre esta crítica véase el apéndice al capítulo tercero.
- (80) "der einzige Fachgenosse, der wußte, was mir nicht gelungen war". Carta del 24 de diciembre de 1931.
- (81) "Der Ersatz der Philosophie durch eine noch so weite psychologische Betrachtung unter Verwendung noch so interessanten geschichtlichen Materials war doch das Ausweichen vor dem Ernst, sich selbst im Dasein verstehen zu sollen". Jaspers, op. cit., p. 41.
- (82) Ibidem.
- (83) Vorlesungsverzeichnisse de los años correspondientes. Jaspers empezó a utilizar el término Existencia (Existenz) como concepto diferenciado del de la existencia empírica (Dasein) a mediados de la década de los 20, posiblemente después de la publicación por Heidegger de Sein und Zeit.
- (84) Sobre la relación entre Jaspers y Ernst Mayer (1883-1952) y la concepción del ser-médico de este último, véase Jaspers, op. cit., pp. 47-53.
- (85) "Unsere Arbeit wuchs in einer Weise zusammen, bei der es am Ende unmöglich war, zu trennen, was von dem einem, was von dem anderen seinen Ausgang genommen hatte. Es war eine Mitarbeit beim Werden des Werks, nicht eine bloße verbesserung beim Abschluß gewesen". Jaspers, op. cit., p. 51

- (86) Mayer, Ernst: "Philosophie und philosophische Logik". En Saner, Hans (Hrsg): Karl Jaspers in der Discussion. München, 1973, pp. 224-232.
- (87) Jaspers, op. cit., pp. 65-70.
- (88) Jaspers, op. cit., p. 74.
- (89) Saner op. cit., p. 45.
- (90) Carta de Jaspers al Reichserziehungsminister del 14 de julio de 1937. UAH B-PA Jaspers.
- (91) Saner, op. cit., pp. 45-47.
- (92) Sobre este periodo de la vida de Jaspers, véase Jaspers, Karl: "Tagebuch 1939-1942". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 143-163.
- (93) "Wenn ich Gertrud nicht schützen kann gegen Gewalt, so muß auch ich sterben - das ist einfache Manneswürde (...) Kann ich Gertrud nicht verteidigen mit der Waffe (...) so sterbe ich mit ihr ohne Kampf. Sie der Gewalt zu überlassen ist unmöglich. Der Selbstmord ist nicht mehr Selbstmord, wenn er die würdige Vorwegnahme einer wie immer gearteten Hinrichtung ist". Jaspers, op. cit., pp. 160-161.
- (94) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1972 (1ª ed 1957), p. 91.
- (95) Saner, op. cit., p. 51.
- (96) Sobre este proceso es muy ilustrativo consultar Rosa, Renato de (Hrsg.): Karl Jaspers - K. H. Bauer. Briefwechsel, 1945-1968. Berlin, 1983.
- (97) Jaspers, Karl: "Von Heidelberg nach Basel". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 164-183.

- (98) Saner, op. cit., p. 56.
- (99) Ibidem.
- (100) Saner, op. cit., p. 57.
- (101) Véase al respecto Leonhard (Hrsg.), op. cit., pp. 155-157.
- (102) Saner, op. cit., p. 60.
- (103) Saner, op. cit., p. 64.
- (104) Cfr. Saner, op. cit., pp. 64-67.

**2. LA OBRA PSIQUIATRICA DE JASPERS. LAS
PRIMERAS INFLUENCIAS RECIBIDAS**

2.1. LA PSQUIATRIA DE JASPERS

2.1.1. EL CONTEXTO DE LA OBRA PSQUIAIIRICA DE JASPERS

Antes de proceder al análisis de su obra psiquiátrica, es necesario tener una somera idea de conjunto del entorno en que tuvo lugar. Dos ámbitos cubrirá esta contextualización: uno amplio (la psiquiatría en la Alemania de finales del siglo XIX y principios del XX) y otro más restringido (la psiquiatría de la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg).

2.1.1.1. LA PSQUIATRIA ALEMANA DE FINALES DEL XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

Tres eran las corrientes más influyentes que dominaban la psiquiatría alemana durante el tiempo en el que Jaspers llevó a cabo sus trabajos psiquiátricos: la somaticista o localista, la clínico-nosológica y la psicoanalítica (1).

El somaticismo psiquiátrico -fruto en psiquiatría del predominio de las Naturwissenschaften- comenzó a tener carta de naturaleza con los trabajos fisiológicos de Johannes Müller (a partir de 1833) y los de Schleiden y Schwann (a partir de 1838) sobre la teoría celular. Se desarrolló a continuación con los "somáticos" (Somatiker), casi todos ellos directores o médicos de Anstalten, como fue el caso de M. Jakobi, F. Bird, W. Richartz, C. F. Flemming, F. Nasse, C. F. Roller y E. A. Zeller (2). Sin embargo, el hombre fundamental de esta corriente fue W.

Griesinger, el fundador de la Universitätspsychiatrie, contraria en muchos aspectos a la psiquiatría de los Anstalten. A Griesinger se debe el lema central de esta tendencia: "las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro" (Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten) (3), motivo que deja ver bien a las claras su objetivo: conseguir un cúmulo de saberes rigurosamente científicos sobre las enfermedades mentales y una estructuración psiquiátrica acordes con el método anatomoclínico. Fueron sus discípulos, empero, K. Westphal, Th. Meynert y K. Wernicke los que llevaron a último término las ideas de Griesinger y construyeron realmente una nosología psiquiátrica en función de la lesión anatómica. La obra de Wernicke fue continuada por Flechsig (Meine myelogenetische Hirnlehre mit biographischer Einleitung, 1927), K. Kleist (Gehirnpathologie, 1934) y la denominada escuela de Frankfurt durante las primeras décadas del siglo XX. La obra de Kleist de 1934 supuso, en cierta medida, el fin de este periplo localicista a ultranza.

Cuando los intentos positivistas y materialistas más puros toparon con dificultades teóricas insalvables a la hora de edificar una psicopatología, los psiquiatras optaron por el método pragmático-ecléctico (4); surgió, así, la corriente clínico-nosológica en Alemania, pues esta búsqueda de refugio en el eclecticismo se tradujo en un intento por definir de nuevo las especies morbosas por la clínica, clínica que para aquel entonces ya se había vuelto compleja y que, de hecho, no sólo comprendía la semiología, sino también la etiología, la patogenia, la anatomía patológica y la evolución de la enfermedad. El

primer paso en esta corriente lo dio K. Kahlbaum en su libro de 1936 Die Gruppierung der psychischen Krankheiten und die Einteilung der Seelenstörungen. Pero el verdadero pilar de este modelo fue E. Kraepelin (5). Kraepelin intentó hacer una psiquiatría científica y a la par práctica que tuviera en cuenta todos los pasos del proceder clínico: etiopatogenia, anatomía patológica, clínica propiamente dicha y evolución. La sistemática kraepeliniana tenía una diferencia básica con respecto a la de Kahlbaum: el convencimiento de su autor de que su sistema era sólo provisional y meramente práctico. Esto le llevó a conformar una sistemática con profundas incoherencias internas sin más unidad que la meramente funcional, lo que fue a su vez el motivo de las profundas variaciones que a lo largo de las nueve ediciones de su Psychiatrie fue introduciendo en su nosografía. Como es sobradamente sabido, la aportación fundamental kraepeliniana se centró en la descripción -basándose para ello en el esquema de la especie morbosa según las psicosis exógenas- de las psicosis endógenas y en su división en psicosis maniaco-depresiva y demencia precoz. A partir de la "clásica" sexta edición de 1899, la demencia precoz quedaría definitivamente descrita con dos formas evolutivas principales: la progresiva, que conducía a un déficit permanente, y la que cursaba con una evolución en brotes sin déficit definitivo.

Cuando Jaspers comenzaba a hacer sus primeros trabajos psiquiátricos estaban ya surgiendo las primeras voces que criticaban abiertamente aspectos fundamentales de la obra kraepeliniana. Tales críticos fueron principalmente: E. Bleuler con

respecto a las psicosis endógenas, K. Bonhöffer en el campo de las exógenas y A. Hoche desde un punto general de ordenación (6). Bleuler, en su obra de 1911 Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien, estudió la demencia precoz de Kraepelin no desde el punto de mira de la evolución, sino del de sus características psicopatológicas más destacadas (fundamentalmente la escisión del yo, denominada por él esquizofrenia). Paralelamente, Bonhöffer demostró con Die symptomatischen Psychosen de 1910 que no debía hablarse de especies psicóticas exógenas, sino de tipos de reacción exógenos (exogene Reaktionstypen), con lo que concluyó que era precisamente en las psicosis exógenas -y en ellas se había basado Kraepelin para establecer la especie morbosa arquetípica- donde había que abandonar la idea de entidad nosológica y sustituirla por la más ecuánime de "tipo de reacción", pues las causas exógenas no producían una sintomatología específica. Hoche, por último, sostuvo en su artículo "Die Bedeutung der Symptomenkomplex in der Psychiatrie" (1912) que no podía hablarse de "especies morbosas" tanto en el campo exógeno como en el endógeno, sino de complejos sintomáticos (Symptomenkomplexe), que eran los modos de reacción típicos del organismo frente a las distintas etiologías.

Finalmente, la tercera corriente, la psicoanalítica de Sigmund Freud, apenas tuvo alguna influencia en las universidades alemanas durante las primeras décadas del siglo XX. Únicamente el grupo de Zürich, con Bleuler a la cabeza, acogió los nuevos impulsos procedentes de Viena.

2.1.1.2. LA PSIQUIATRIA EN LA PSICHIATRISCHE KLINIK DE HEIDELBERG

En la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg durante el tiempo en el que Franz Nissl fue su director -época en la que Jaspers llevó a cabo su actividad psiquiátrica- la situación no era muy distinta de la de las demás clínicas universitarias de psiquiatría alemanas (7). Nissl intentaba infructuosamente investigar los nexos entre la enfermedad mental y los hallazgos histológicos de la corteza cerebral. Empero, a pesar de las ocupaciones preferentemente histológicas y anatomopatológicas de su director, el patrimonio conceptual de la clínica estaba basado en la psiquiatría kraepeliniana. Los dos polos de su nosología en lo tocante a las psicosis endógenas (la demencia precoz y la psicosis maniaco-depresiva) eran plenamente aceptados. Tomando como base esta nosología, la discusión sobre la delimitación de la especie morbosa estaba en pleno apogeo, aunque nunca se llegaba a soluciones definitivas. Asimismo, se hicieron algunos tímidos intentos con el psicoanálisis freudiano, pero en el campo psicológico se trabajaba más bien en torno al laboratorio psicológico que el mismo Kraepelin, debido a la experiencia adquirida en su etapa con Wundt (8), había instalado en la Clínica. En él se experimentaba sobre la curva de trabajo y sobre el efecto psicológico de algunos fármacos (mescalina), del alcohol, del té, etc. experimentos que resultaron escasamente productivos.

En toda Alemania estaba extendida a principios de siglo la consciencia de un estancamiento de la terapia psiquiátrica, lo que se intentaba compensar con una construcción cada vez más

higiénica y lujosa de los grandes manicomios. La Clínica Psiquiátrica de Heidelberg tampoco era una excepción a este respecto, pues el diagnóstico era prácticamente el único objetivo del proceder con los enfermos. Por otro lado, este pesimismo terapéutico se compensaba allí con un trato muy humano a los pacientes y una gran dedicación a los problemas sociológicos y jurídicos que su situación generaba (buena prueba de ello son los trabajos en estos campos de Gaupp, Wilmanns, Gruhle y Wetzel).

2.1.2. LA ALLGEMEINE PSYCHOPATHOLOGIE

Tal era la situación de la psiquiatría de Alemania en general y de Heidelberg en particular cuando Wilmanns, tras los primeros trabajos de Jaspers (9), le propuso que escribiera una psicopatología general (10), proporcionándole además editor - Ferdinand Springer - y un contrato editorial (11). Con este impulso, Jaspers emprendió en 1911 la tarea de escribir lo que dos años más tarde llegaría a ser su Allgemeine Psychopathologie. Dos convicciones de Jaspers constituyeron el arranque formal del libro. La primera de ellas surgió de la consciencia del marcado aislamiento con que los distintos métodos psiquiátricos eran llevados a la práctica. Los métodos anatómicos, fisiológicos, neurológicos, psicológicos y clínicos se llevaban a cabo sin ninguna correlación entre sí. Así pues, ante todo, había que hacer una cosa: "En la marea de la palabrería psicopatológica, se tiene que aprender qué se sabe y qué no se sabe, cómo, en qué sentido y con qué límites se sabe algo, con qué medios este

saber se adquiere y se fundamenta" (12). Jaspers estaba firmemente convencido, por tanto, de la necesidad de establecer un firme entramado metodológico psiquiátrico en el que quedara claramente de manifiesto que la psiquiatría no era una anatomía del cerebro, ni una fisiología del sistema nervioso central, ni una psicología experimental, ni una psicología comprensiva, ni una reunión y clasificación clínica de datos, sino todos estos procedimientos juntos. Tal conjunción de todos los métodos psiquiátricos posibles debía ir acompañada de una clarificación de la metodología particular de cada una y una consciencia clara de los límites del saber logrado con cada método; sólo así podría establecerse una verdadera conexión entre ellos.

Por otro lado, cuando Jaspers iniciaba su labor psiquiátrica, todos los psicólogos, aunque diferían en muchos otros aspectos, partían de la base positivista de que en principio todo podía llegar a ser conocido; y el hombre y su mente no tenían por qué ser una excepción a esta regla. La suposición de que con métodos adecuados y la suficiente constancia todo podía ser entendido, había dado muy buenos resultados en las ciencias naturales, por eso la mayoría de los psicólogos no tenían objeción alguna frente al hecho de extender esta pretensión de las Naturwissenschaften a la psicología, ya fuera mediante el empleo directo de los métodos científico-naturales en ella, ya fuera mediante el uso de la metodología propia de las Geisteswissenschaften -proceder preconizado por el neokantismo crecientemente en boga por entonces-. Jaspers aceptaba la científicidad de la psicología, tanto en su forma científico-natural (erklärende

Psychologie) como en la científico espiritual (verstehende Psy-
chologie) (13), pero esta aceptación estaba moldeada por la
segunda de sus convicciones que diferenciaba su proceder de los
dos anteriores: el hombre nunca puede ser conocido -ni explica-
do, ni comprendido- como todo, siempre hay algo en él inaprensi-
ble que se escapa a todo proceder científico (14). Esta convic-
ción se convertiría con el transcurrir del tiempo, tal y como
será expuesto más adelante, en la piedra angular de su discre-
pancia con los neokantianos.

Estos dos puntos de partida (el de emplear todos los méto-
dos científicos posibles para el conocimiento del hombre enfermo
psíquico y el de considerar que el hombre como tal nunca puede
ser conocido y que, por lo tanto, todos estos métodos cientifi-
cos deben ser utilizados dentro de sus justos límites para ser
útiles verdaderamente), fundamentos que con muy pequeñas modifi-
caciones también se extenderían posteriormente a su filosofía,
hicieron que Jaspers, al ser su objetivo en la Allgemeine Psy-
chopathologie llegar a conocer científicamente en todo lo posi-
ble al enfermo psíquico, fuera consciente de la obligación de
referirse sólo a sus exteriorizaciones (Außerungen), que son lo
único objetivable en el hombre. Cuatro fueron básicamente los
métodos empleados en el tratamiento de estas exteriorizaciones:
la psicología subjetiva o fenomenología, que tenía por objetivo
obtener todas las exteriorizaciones del enfermo "percibibles"
(fühlbar) o "sentibles" (nachfühlbar) por el médico; la psicolo-
gía objetiva, que permitía obtener las exteriorizaciones medi-
bles; la psicología comprensiva, consistente en relacionar de

forma comprensible estas exteriorizaciones; y la psicología explicativa, cuya misión era relacionar las exteriorizaciones causalmente.

2.1.2.1. LA FENOMENOLOGIA JASPERSIANA. LAS SIMILITUDES Y DIFERENCIAS CON LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

La fenomenología es para Jaspers la primera forma básica de acceder al enfermo mental. Sabido es que el método fenomenológico -en el estricto sentido de Husserl- busca reconocer la esencia de las cosas a través del análisis de su sentido o significado, una vez hecha abstracción de su momento de realidad. La fenomenología tal y como la concibe Jaspers se aleja bastante, empero, de esta concepción husserliana (15). Tal diferencia justifica el análisis de esta peculiar fenomenología de Jaspers, que abarcará el estudio de su proceso de surgimiento a lo largo de su obra, su concepción teórica y, por último, su desarrollo práctico.

2.1.2.1.1. EL SURGIMIENTO DE LA FENOMENOLOGIA EN LA OBRA DE JASPERS

Hasta 1902, fecha en que leyó las *Logische Untersuchungen*, Jaspers no entró en contacto con Husserl. A raíz de aquellas lecturas, Jaspers se sintió impresionado por la utilidad del método fenomenológico para la descripción de las experiencias de los enfermos mentales y por la insistencia de Husserl en la

clarificación de todo supuesto admitido como válido: "En 1909, luego de una larga sujeción a la medicina, conocí a Husserl por medio de algunas lecturas. Su fenomenología, como método, me pareció fértil, en tanto podía ser aplicado para la descripción de las vivencias de los enfermos mentales. Pero para mí fue aún más esencial ver con qué extraordinaria disciplina pensaba Husserl, así como el hecho de que hubiera superado el psicologismo -que resolvía todos los problemas reduciéndolos a una motivación psicológica-, y, ante todo, contemplar su incesante exigencia de aclarar los supuestos inadvertidos. Encontré así confirmado lo que actuaba dentro de mí: el impulso a las cosas mismas. En aquel momento, y en un mundo lleno de prejuicios, esquematismos y convenciones, aquello fue algo así como una liberación" (16).

Tras el necesario periodo de reflexión, la primera mención expresa a Husserl en su obra tuvo lugar en "Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)" (1911), en donde recomendaba las Logische Untersuchungen, especialmente la V investigación sobre las vivencias intencionales, a la que alude como la más clara e inobjetable expresión del análisis de la percepción y como el punto de partida del suyo propio (17). Sin embargo, el reconocimiento más explícito de la importancia de la fenomenología de Husserl para su propia sistemática tuvo lugar en su artículo "Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie" (1912), en el que, después de mostrar la necesidad de una fenomenología que proporcione, aclare y actualice los fenómenos mentales entre los que se establecerían luego

las relaciones comprensibles y causales, afirmaba: "Ha sido E. Husserl quien dio el paso definitivo a la fenomenología planificada dentro del área de la investigación psicológica, después que le abrieran el camino Brentano y su escuela y Th. Lipps. En psicopatología existen ya una serie de trabajos preliminares para una fenomenología, aunque ésta no ha sido reconocida todavía como una corriente general de investigación que pudiera brindar una labor planificada preliminar para las tareas propias de la psicopatología. Pero como la fenomenología, creemos, ofrece realmente una serie de fructíferas posibilidades, en las cuales todos pueden colaborar, nos parece justificada una presentación programática de sus objetivos y su método" (18).

Jaspers envió estas publicaciones a Husserl, del que recibió elogiosos comentarios. Sin embargo, por aquel entonces leyó el artículo de Husserl publicado en Logos en 1910 "Philosophie als strenge Wissenschaft" que hizo dar un giro radical a su opinión sobre Husserl: "En 1910 apareció en Logos su trabajo 'Philosophie als strenge Wissenschaft'. Era una obra maestra inclusive en la consecuencia con que no retrocedía ante ningún absurdo. Este artículo me mostró claramente la perversión de una filosofía que se convierte en ciencia, lo cual me irritaba" (19). La experiencia del disgusto (Widerwillen) con que leyó el trabajo de Husserl también nos la dejó narrada en su "Nachwort (1955) zu meiner Philosophie (1931)": "En él me pareció ver, en la agudeza del pensamiento y en el razonamiento consistente, que la filosofía, para mí esencial, era negada una vez más. El ensayo se convirtió para mí en una revelación, pues me di cuenta

de que se había alcanzado clarísimamente el punto donde, mediante la pretensión de hacer ciencia estricta, se acababa con todo lo que podía ser llamado filosofía en el más alto sentido de la palabra. En tanto que Husserl era un profesor de filosofía, me parecía que había cometido una traición a la filosofía, de la forma más ingenua y pretenciosa" (20)

Este fue el hecho que marcó la forma definitiva del empleo de la fenomenología por Jaspers. A partir de entonces -y así se refleja ya en su Allgemeine Psychopathologie de 1913- la fenomenología será para él única y exclusivamente un método de descripción de los fenómenos psíquicos del paciente tal y como se muestran en su consciencia, rechazando el paso siguiente husserliano de la intuición esencial (Wesensschau): "La palabra fenomenología ha sido empleada por Hegel para la totalidad de las manifestaciones del espíritu en la consciencia, la historia y el pensamiento. Nosotros la empleamos para el dominio mucho más restringido de la vivencia psíquica individual. Husserl empleó la palabra al principio para designar la 'psicología descriptiva' de las manifestaciones de la consciencia, sentido en el cual se aplica en nuestras investigaciones, pero después lo usó para la intuición esencial (Wesensschau), proceder que nosotros no seguiremos aquí. La fenomenología es para nosotros un procedimiento empírico, se pone en marcha mediante el hecho de la comunicación por parte del enfermo" (21). De esta forma, el rechazo de Jaspers a la conversión de la filosofía fenomenológica en ciencia hizo imposible la aplicación de la totalidad de este método a su psicopatología, lo que hubiera equivalido a

dar la razón a Husserl. Por eso, Jaspers se limitó en su fenomenología a la utilización de una parte de la fenomenología de Husserl, quien ya en 1903 había rechazado la etiqueta de psicología descriptiva para su filosofía por considerarla errónea (22). Por otra parte, este proceder seguido por Jaspers, fundado en una más que dudosa y en todo caso parcial interpretación de Husserl, fue relativamente frecuente en la psiquiatría y además fecundo, no sólo en Jaspers sino también en otros autores, tales como Ludwig Binswanger y Alfred Schwenninger, generalmente influidos por Heidegger (23).

La separación entre Jaspers y Husserl se ahondó en 1913, el año en que Jaspers publicó su Allgemeine Psychopathologie y Husserl sus Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Denken. En esta fecha, Jaspers que se encontraba ocasionalmente en Göttingen, recibió la invitación de Husserl para visitarle. Tal y como Jaspers describe la escena, Husserl le acogió como un discípulo suyo, lo que motivó que Jaspers, un tanto impertinentemente, le preguntara sobre lo que era realmente la fenomenología. Con gran disgusto escuchó la respuesta de Husserl: "En sus escritos usted practica de modo excelente la fenomenología. No necesita saber lo que es, ya que lo hace usted correctamente. Sólo tiene que continuar como hasta ahora" (24). A partir de aquí, sus caminos se distanciaron totalmente, pues Jaspers difería por completo de una filosofía que intentaba reinstaurar el sentido científico que presuntamente tuvo en sus orígenes, tal y como pensaba Husserl: "desde sus primeros comienzos, la filosofía ha pretendido ser una ciencia estricta y,

por cierto, la ciencia que satisfaga las supremas necesidades teóricas y posibilite, desde el punto de vista ético-religioso una vida regulada por las normas puras de la Razón" (25). Pues, para Jaspers, la filosofía nunca podía ser científica, ya que para ser verdaderamente filosofía necesita hacerse realidad en una acción interior totalmente personal e intransferible: "En el filosofar no se avanza en virtud de una mirada a los fenómenos, como si uno se comportara a la manera de un espectador, lo mismo que en las ciencias, sino tan sólo gracias a un pensar que es al mismo tiempo una acción interior. Este pensar tiene consecuencias en la praxis de mi vida, y en ello muestra qué es su verdad" (26). Consecuentemente, ya en la obra filosófica de Jaspers desapareció cualquier interés por la fenomenología husserliana, hasta el extremo de llegar a hablar explícitamente de la radical diferencia entre la fenomenología ortodoxa y el aclaramiento de la Existencia (27).

Aparte de Husserl, la fenomenología jaspersiana tuvo también otras fuentes, aunque bien es cierto que mucho menos importantes. Jaspers menciona explícitamente a Theodor Lipps y su escuela (28), así como los miembros de la escuela de Würzburg Oswald Külpe y August Messer (29). De los componentes del viejo movimiento de Göttingen y München sólo cita a Moritz Geiger por sus contribuciones a la psicología fenomenológica del sentimiento y a Wilhelm Schapp por su fenomenología de la percepción (30). En Max Scheler alaba, asimismo, su fenomenología del resentimiento (31) y su fenomenología de la simpatía.

2.1.2.1.2. LA CONCEPCION TEORICA JASPERSIANA DE LA FENOMENOLOGIA

Ya en su artículo "Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie" (1912) Jaspers definió las características de su fenomenología: "El primer paso para la captación científica de lo psíquico (la fenomenología) (...) es un destacar, delimitar, diferenciar y describir de determinados fenómenos mentales, que de esta manera se nos harán claramente presentes y podrán ser denominados regularmente mediante una determinada expresión" (32). Siguiendo a Spiegelberg (33), pueden distinguirse aquí los tres rasgos teóricos básicos de la fenomenología jaspersiana: el hacer presente (Vergegenwärtigen), la delimitación (Begrenzung) y la descripción (Beschreibung) de los fenómenos mentales.

Jaspers no explicita nunca qué significa exactamente "hacerlos presente", lo que sostiene la opinión de Spiegelberg - acertada desde nuestro punto de vista - de que lo que Jaspers trae aquí a colación no es tanto una experiencia perceptible como un proceder imaginativo (34): "Como nosotros no podemos nunca llegar a percibir directamente los fenómenos psíquicos del otro tal y como es factible hacer con los fenómenos físicos, sólo se puede intentar un hacerlos presentes en nosotros, un compenetrarse, un comprender, lo que logramos mediante el detallamiento en cada caso de una serie de características externas de la situación psíquica, a través de la enumeración de las condiciones bajo las que tal estado psíquico se produce, mediante simbolizaciones y comparaciones sensiblemente intuitivas y,

finalmente, mediante una especie de exposición sugestiva. En este intento nos ayudan sobre todo las descripciones de los pacientes, que nosotros podemos provocar y examinar de la manera más perfecta y clara en la conversación personal" (35). De este texto se deduce que el hacerse presente, el punto de partida de la fenomenología psicopatológica jaspersiana -que no es, dicho sea de paso ningún componente del método fenomenológico tal y como lo describió Husserl-, no se nos da en intuición inmediata. Su material tiene que ser conseguido de forma indirecta y, además, es captado solamente por la imaginación.

Con respecto a la delimitación, Jaspers tampoco afina la definición. A tenor de los contextos en los que aparece este término, Jaspers parece querer decir con él la clasificación de los grupos de fenómenos con características comunes y la adscripción a los mismos de una terminología diferenciada, especial y fija. Este proceder se aparta sólo ligeramente del ortodoxo husserliano, consistente en diferenciar las formas esencialmente distintas de los fenómenos.

Sin embargo, es en la descripción en donde es más acusada la similitud con el método fenomenológico ortodoxo, pues Jaspers, del mismo modo que Husserl, recalca la necesidad de una descripción de los fenómenos mentales basada en las categorías sistemáticas, en las comparaciones y demostraciones de similitud, y en la clasificación en series.

. . . .

Jaspers siempre negó, por último, que su fenomenología incluyera la intuición esencial (Wesensschau) husserliana; sin

embargo, no pudo desprenderse del todo de ella (36). Esto sucede, por ejemplo, cuando Jaspers resalta que la fenomenología nos sumerge en los casos individuales, añadiendo a continuación que es precisamente esto lo que nos enseña lo que es universal (37). Igualmente, cuando Jaspers se adentra en el estudio de la vida psíquica en su totalidad, utiliza la expresión eidos del hombre (38), término que Husserl había introducido en su análisis de las esencias generales (esto es, para lo que puede ser abordado mediante todas sus formas particulares; la eidología sería, pues, lo contrario a la tipología). Pero, a pesar de estas concomitancias, tanto su fenomenología como su posterior filosofía distan bastante de tener estrechos contactos con la intuición esencial (Wesensschau) de Husserl.

2.1.2.1.3. EL DESARROLLO PRACTICO DE LA FENOMENOLOGIA JASPERSIANA

Según estos presupuestos teóricos, el desarrollo práctico de la fenomenología jaspersiana intenta en primer lugar hacerse con la vida psíquica ajena, cuyo material, obtenido de forma indirecta y captado por la imaginación del observador, debe tener además una característica importante que haga posible esta aplicación práctica: lo percibido debe poder volverse a reconocer con facilidad, para lo cual es imprescindible una terminología estable y adecuada (39).

Una vez que se ha logrado esta apropiación del psiquismo del otro, Jaspers comienza su descripción, recurriendo, con este fin, a una división básica. Primero describe los hechos aisla-

dos de la vida psíquica y después su estado de conjunto. A los primeros los denomina elementos (Elemente) y en las ediciones posteriores también fenómenos individuales (Einzelphänomene) (40); a los segundos cualidades generales y formas evolutivas de la vida psíquica y después, en las últimas ediciones de su Allgemeine Psychopathologie, simplemente estado de consciencia (Bewußtseinszustand) (41).

El estudio de los elementos o fenómenos individuales - anomalías de la percepción, anomalías de la representación, vivencias anómalas del espacio y del tiempo, anomalías de la percepción corporal, anomalías del estado de ánimo, alteraciones de la consciencia del yo, etc.- debe tener en cuenta su característica común: la instantaneidad. Todos los elementos tienen la propiedad común de no extenderse al pasado ni al futuro, sino que se limitan al instante vivido. Otras propiedades -la intencionalidad, la primitividad, etc.- no son ya comunes y sirven para diferenciarlos entre sí en intencionales (con referencia a un objeto) o no, en primitivos y reflexivos, etc. (42).

El segundo proceder básico de la fenomenología jaspersiana es el estudio del todo instantáneo o estado de consciencia. Aquí Jaspers dirige su atención no a una totalidad consistente en la simple adición de aquellos fenómenos individuales o elementos, sino a una totalidad que determina y modula estos elementos. Así, el todo instantáneo no es sino la totalidad momentánea de la vida psíquica. Esta totalidad es la verdadera realidad fenomenológica, mientras que los elementos que el investigador distingue son siempre artificiosidades, necesarias, de las que se

sirve para adentrarse en primera instancia en la vida psíquica ajena. El objetivo de este segundo apartado de su fenomenología consiste en buscar y ordenar todas las posibles alteraciones de la consciencia, ya sean estas cuantitativas o cualitativas.

Así pues, la fenomenología jaspersiana consiste prácticamente en el estudio y descripción de los elementos aislados de la vida psíquica y del estado de consciencia general del sujeto, procederes que deben estar íntimamente interrelacionados si se desea que este método fenomenológico sea verdaderamente completo.

2.1.2.2. LA PSICOLOGÍA Y PSICOPATOLOGÍA OBJETIVAS (OBJEKTIVE PSYCHOLOGIE UND PSYCHOPATHOLOGIE)

La psicología subjetiva trataba de acceder al enfermo psíquico mediante el convivir y el comprender, mediante la empatía en una palabra. Con la psicología objetiva (objektive Psychologie) Jaspers trata también de encontrar los hechos objetivos, perceptibles por los sentidos, mediante los cuales resulta el enfermo psíquico también accesible: "Hemos visto hasta ahora la psique desde dentro, ahora queremos considerarla, por decirlo así, desde fuera" (43). Los fenómenos objetivos visibles "desde fuera" son apreciados por Jaspers primero como rendimientos (Leistungen), dando lugar a la psicología de los rendimientos (Leistungspsychologie); en segundo lugar como fenómenos orgánicos consecutivos a los procesos psíquicos, campo de la psicología somática (Somatopsychologie); y en tercer lugar como

expresiones significativas, somáticas o motoras, de la psique, lo que es el objetivo de la psicología de la expresión (Ausdruckspsychologie) (44). A partir de la cuarta edición, se añaden a estos fenómenos objetivos los factores observables de la existencia empírica personal y la conducta en el mundo, que son estudiados por la llamada psicología del mundo (Weltpsychologie); así como los hechos percibidos que proceden de la creatividad humana, objeto de lo que Jaspers denomina psicología de la obra (Werkpsychologie) (45).

La psicología de los rendimientos (46) se ocupa de los productos directos de la actividad psíquica, que abarcan desde las percepciones a las mediciones de la inteligencia. Jaspers no aporta aquí prácticamente nada nuevo, ya que se limita a recoger la psicología experimental de Wundt, a la que estaba habituado debido al laboratorio psicológico que Kraepelin había instalado en la Clínica de Heidelberg.

La psicología somática o fisiológica (47) consiste en la rama que estudia las variaciones somáticas del organismo que tienen algún tipo de relación con la vida psíquica. Aparte de algunas precisiones metodológicas, Jaspers tampoco aporta nada novedoso en este apartado.

Por contra, la psicología de la expresión (48) fue la parte más original y de mayor interés del capítulo de la psicología objetiva de la Allgemeine Psychopathologie de 1913. A pesar de que este apartado se fue perfilando en las sucesivas ediciones del libro, ya desde esta primera edición Jaspers distingue entre el estudio de los fenómenos expresivos y los puramente fisioló-

gicos, con la intención de dejar bien claro que de lo que se trata aquí es de comprender algo psíquico a través de los fenómenos físicos, que son los únicos que pueden ser directa y objetivamente observables. En esta relación, susceptible de ser comprendida objetivamente, entre ambos grupos de fenómenos (los psíquicos y los físicos) se encuentra el aspecto sustancial de esta psicología de la expresión.

2.1.2.3. LA PSICOLOGIA Y PSICOPATOLOGIA COMPRENSIVAS (VERSTEHENDE PSYCHOLOGIE UND PSYCHOPATHOLOGIE)

Hemos visto ya lo que Jaśpers considera como la captación y reunión de los hechos que caracterizan la realidad psíquica del individuo. Estos hechos eran tanto los datos subjetivos de la vida psíquica realmente vividos (objeto de la fenomenología jaspersiana), como los que podían ser captados objetivamente como rendimientos, síntomas somáticos o hechos típicos significativos en la expresión (todos ellos objeto de la psicología y psicopatología objetivas). El siguiente paso en el intento de completar el sistema científico de la psicopatología consiste en establecer relaciones entre estos hechos tan diversos que hasta ahora sólo están meramente recopilados y descritos. Dos maneras establece Jaspers para lograr estas relaciones: la comprensión (Verstehen), mediante la cual se comprende genéticamente lo psíquico en virtud de otros hechos psíquicos; y la explicación (Erklären), a través de la cual se explica causalmente, basándose en las experiencias reiteradas, cómo los hechos típicos

quedan sistematizados mediante relaciones causales en regularidades, reglas y leyes. Analizaremos en este apartado el primer modo jaspersiano de establecer las relaciones entre los datos del psiquismo del individuo, al que denominó psicología comprensiva (*verstehende Psychologie*), y dejaremos para el siguiente el segundo, la psicología explicativa (*erklärende Psychologie*).

2.1.2.3.1. LA COMPRESION DEL OTRO EN WILHELM DILTHEY Y SU INFLUENCIA EN JASPERS

La psicología comprensiva jaspersiana toma su punto de partida en la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Así pues, analizaremos someramente en primer lugar la teoría de la comprensión del otro de Dilthey para poder adentrarnos con todos los elementos de juicio en el intento comprensivo jaspersiano.

Frente al paradigma "naturalista", Dilthey introduce el paradigma "historicista". Este último paradigma parte de que la comprensión del otro tiene que tener como base la comprensión de su biografía, que no puede ser entendida desde las ciencias naturales, sino desde la historia. El hombre, y con él su enfermedad empiezan a conceptuarse desde entonces no sólo desde una perspectiva naturalista, sino también desde otra historicista, esto es, biográfica.

Dilthey parte de la consideración de la vida como realidad por antonomasia. Esta vida se manifiesta merced a dos categorías básicas: la significación y la fuerza. "La categoría de significación (*Bedeutung*) designa la relación de las partes de la vida

con el todo, que está fundada en la naturaleza de la vida. Poseemos esta conexión únicamente por medio del recuerdo, en el que podemos contemplar el curso transcurrido de la vida. En esto se hace valer la significación como forma de captación de la vida. Captamos el significado de un momento del pasado" (49). La significación corresponde, pues, al modo de relacionarse que tienen las partes con el todo dentro de la vida, se refiere al presente y sobre todo al pasado, y supone el fundamento de la comprensión del vivir (50). La categoría de la fuerza (Kraft) "es la expresión categorial de algo visible, surge cuando nos encaramos con el futuro, lo cual ocurre de los modos más diversos" (51). Esta categoría expresa, por tanto, la tendencia de la vida hacia el futuro y representa la posibilidad de la realización de nuestras múltiples posibilidades (52). Así pues, mientras que la significación hace que la vida sea comprensible, la fuerza la hace actuante.

A través de estas dos categorías -o mejor grupos de categorías, porque cada una de ellas abarca a varias otras- mi vida toma posesión de su realidad y la conoce en la vivencia (Erlebnis): "Vivencia es (...) la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad por algo" (53). La vida sólo se me hace real en tanto vivencia, pero no toda realidad de cada vida es vivenciable. En la vida que se realiza -que se "expresa"- sólo una parte llega a ser vivencia, lo que significa que la "expresión" abarca un área vital mayor que el de la vivencia. La vivencia es la

"expresión" vivida, pero esta última alcanza y surge de una profundidad a donde la vivencia no puede llegar. Sin embargo, la vivencia es un camino que puede guiar hacia la "expresión" de mi mismidad, pero sólo es tal si yo la comprendo. La comprensión (Verstehen), pues, deviene el instrumento fundamental del pensamiento de Dilthey.

Este comprender puede referirse a la realidad de la propia vida (autobiografía), pero igualmente puede referirse también - sustentándose para ello en el mismo esquema seguido hasta llegar a la comprensión de la propia mismidad- a la realidad de los otros presentes (comprensión del otro, biografía) o, mediante libros, documentos, recuerdos, etc. a la realidad de otros ausentes o pretéritos. La comprensión del otro presente, según Dilthey, puede resumirse -siguiendo a Lain (54)- en las siguientes líneas maestras:

1. La relación entre la comprensión y la vivencia es de interdependencia: la comprensión supone la apropiación de la vivencia del otro, que perfecciona la vivencia de mi realidad y aumenta, a su vez, mi capacidad de comprensión.
2. Cuando comprendo una vivencia ajena la elevo a experiencia de vida. Así, merced a la comprensión, el hombre salta de lo singular a lo general.
3. La comprensión del otro está referida a la comprensión de sí mismo.
4. La comprensión profundiza cada vez más, esto es, cada comprensión abre el camino a nuevas formas de compren-

sión que intentan llegar hacia la totalidad de la conexión vital.

5. La comprensión es una inversión del acto creador; parte del término de ese acto e intenta llegar a las motivaciones conscientes e inconscientes del que surgió.
6. La comprensión se basa en una genialidad personal. Nunca se obtiene la certeza de la comprensión del otro.

A la vista de estos seis puntos, dos son los motivos de la comprensión del otro: primero, el descubrimiento del sentido de cada una de las manifestaciones particulares del otro y, segundo, su conocimiento profundo, esto es, su comprensión como "conexión vital en su totalidad" (55). El primer fin correspondería a las formas elementales de comprensión y el segundo a las formas superiores.

Las formas elementales de comprender se corresponden con las necesidades de la vida cotidiana, pues el hombre para habitar y actuar en un medio necesita saber lo que significan las manifestaciones vitales de su entorno, con otras palabras, lo que quiere decir una determinada acción, un gesto o una expresión verbal). La comprensión de este nivel se basa en el acuerdo explícito o implícito de los formantes de una comunidad con respecto a lo que cada manifestación vital significa: "Si buscamos una construcción lógica para la comprensión elemental, resulta que de la comunidad en que se nos da una conexión entre la expresión y lo expresado se deduce esta conexión para el caso

particular; en virtud de esta comunidad se predica de la manifestación de vida que ella constituye la expresión de algo espiritual. Se da, por lo tanto, una conclusión por analogía, en la cual, apoyándose en una serie limitada de casos contenidos en la comunidad, el sujeto enuncia el predicado con cierta verosimilitud" (56). El mecanismo psicológico de esta comprensión es la inmediatez y la inconsciencia (si veo un niño llorando u oigo el pitido de un claxon de automóvil, sé inmediata e inconscientemente lo que significan en el contexto en el que estoy), basado en el razonamiento analógico y sostenido por la pertenencia tanto del que comprende como del comprendido a un "espíritu objetivo": "Entiendo por espíritu objetivo las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo sensible. En este espíritu objetivo el pasado es para nosotros presente permanente. Su ámbito alcanza desde el estilo de vida, desde las formas del trato, hasta las conexiones de fines que la sociedad ha establecido, las costumbres, el derecho, el estado, la religión, el arte, las ciencias, y la filosofía. Porque también la obra del genio representa una comunidad de ideas, y una vida anímica, de ideal en una época y en un contorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro propio yo su alimento desde su niñez. Representa también el medio en el que se lleva a cabo la comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida. Porque todo aquello donde el espíritu se ha objetivado contiene algo común al yo y al tú" (57). La comprensión elemental tiene lugar, por tanto, en el seno del espíritu objetivo. Aunque esta comprensión tenga un

sujeto y un objeto diferenciado -el yo que comprende y el tú comprendido-, está unida a un saber acerca de lo común y es, consecuentemente, neutral, pues su objeto no es este tú en cuanto tú, sino como parte de una comunidad.

El impulso hacia las formas superiores de comprensión acontece cuando se produce una contradicción entre las manifestaciones vitales y la situación, modo, etc. en que se producen (alguien llora en una situación cómica): "Se produce en primer tránsito a las formas superiores del comprender por el hecho de que el comprender parte de la conexión normal entre las manifestaciones de vida y lo espiritual que se expresa en ella. Cuando en el resultado del comprender se ofrece una dificultad interna o una contradicción con algo por lo demás conocido, el que comprende es inducido al examen (...) Así surge (...) la tarea de echar mano de otras manifestaciones de vida o de acudir a la entera conexión vital para lograr vencer nuestra duda" (58). Ante cualquier dificultad el proceso comprensivo deja de ser inmediato e inconsciente para hacerse reflexivo y consciente, y dirigirse a la unidad viviente del otro considerada como totalidad: "La comprensión superior se distingue netamente de la elemental por dos rasgos fundamentales: es del todo consciente y se orienta a la individualidad del otro" (59).

La comprensión superior tiene tres elementos básicos que nos posibilitan inferir de las manifestaciones vitales esa total conexión vital: la transferencia (Hineinversetzen), la revivencia (Nacherleben) y la reproducción (Nachbilden). La transferencia se lleva a cabo contemplando primero las manifestaciones

vitales de las personas, incorporando después todas mis posibilidades de conexionar anímicamente (de forma sentimental o intelectual) y transfiriendo por último mi yo a lo contemplado en el intento comprensivo. "Cuando en la tarea comprensiva ocurre la presencia de la propia conexión anímica vivida, podemos designar esto como transferencia del propio yo a un complejo dado de manifestaciones de vida" (60). Sobre esta transferencia se apoyan la revivencia y la reproducción como modos supremos mediante los cuales actúa la comprensión superior. La revivencia consiste en un movimiento doble que va primero, siguiendo el camino inverso del acto creador, desde la expresión a la intención del sujeto, para después volver desde la intención a la expresión. Cuando esta revivencia se refuerza mediante la empatía y la simpatía estamos ante una verdadera recreación o reproducción, con lo cual no sólo comprendemos la vida ajena, sino que también nos abrimos a una dimensión nueva de posibilidades que sin esta comprensión habrían permanecido obturadas en la cotidianeidad (61).

. . . .

Si comparamos el proceder de Dilthey con el de Jaspers, llegaremos a la conclusión de que este último utilizó casi exclusivamente en su psicología y psicopatología comprensivas la comprensión elemental de Dilthey, aplicándola como la forma de establecer relaciones racionales y psicológicas de analogía entre los diversos hechos de la vida psíquica. La influencia de la comprensión superior de Dilthey en Jaspers, en tanto todo de la conexión vivencial hay que buscarla en la primera edición de

su Allgemeine Psychopathologie en el capítulo titulado "Das Ganze des Seelenlebens: Intelligenz und Persönlichkeit" (62); en su obra posterior se observa también su impronta en la comprensión caracterológica (63), en su teoría de la biografía (63) - ambas recogidas en la definitiva edición de la Allgemeine Psychopathologie- y, sobre todo, en la intención general de la Psychologie der Weltanschauungen, en donde Jaspers intenta comprender -aunque, como veremos, los resultados finales quedaron muy lejos de estas intenciones- las concepciones del mundo extremas que indican las profundidades a las que el hombre puede llegar (65). Sin embargo, todas estas búsquedas jaspersianas de la comprensión total del otro presentan unos límites -en los que incidiremos más adelante- de los que carece la comprensión superior de Dilthey.

2.1.2.3.2. EL COMPRENDER (DAS VERSTEHEN) EN JASPERS

Para Jaspers, "mientras que en las ciencias naturales sólo pueden ser halladas relaciones causales, en psicología el conocer encuentra su satisfacción en la captación de una especie muy distinta de relaciones. Lo psíquico surge de lo psíquico de una manera comprensible para nosotros. El atacado se vuelve colérico y realiza actos de defensa, el engañado se vuelve desconfiado. Este surgir consecutivo de lo psíquico tras lo psíquico lo comprendemos genéticamente" (66). Esta comprensión genética consiste en emplear sobre los elementos psíquicos individuales captados por la fenomenología un esquema ideal de motivación que

procede del espíritu objetivo, procedimiento que se lleva a cabo por medio de la empatía (Einfühlen). La comprensión psicológica estudia tres campos básicos: las relaciones comprensibles, los mecanismos por los que se producen tales relaciones comprensibles y la autocomprensión del enfermo.

Las relaciones comprensibles (verständliche Zusammenhänge) (67) nos permiten ordenar los fenómenos psíquicos sucesivos según transcurren en el tiempo. Esta ordenación -y por lo tanto las relaciones comprensibles mismas- gira siempre en torno de la noción de instinto (Trieb). Así, en el hombre que es comprendido se suponen unos instintos; el estudio del conflicto entre ellos nos permite comprender los motivos del obrar del sujeto.

Normalmente, el mecanismo de comprensión de estas relaciones se basa en la intuición inmediata de la resolución del conflicto entre los instintos del otro gracias a que tanto él como yo nos movemos en un mundo o contexto en el que rigen saberes y valores fundamentales compartidos. Pero, en algunas ocasiones, no basta este proceder y surge la necesidad de encontrar mecanismos específicos para establecer las relaciones comprensibles. En las primeras ediciones de la Allgemeine Psychopathologie, Jaspers consideraba todos estos mecanismos específicos como anormales; posteriormente distinguió los mecanismos específicos normales de los específicos patológicos (68). El esquema de tales mecanismos resultó como sigue:

a) normales:

- reacciones vivenciales
- repercusión de vivencias anteriores

- el contenido de los sueños
- sugestión
- hipnosis
- b) anormales:
 - reacción vivencial patológica
 - repercusión anormal de vivencias anteriores
 - sueños anormales
 - histeria
 - el contenido comprensible de las psicosis

Todos estos mecanismos específicos tienen una característica común: todos hacen referencia a zonas no conscientes de la comprensión, lo que parece indicar una posible vía de introducción del psicoanálisis en la psicología comprensiva jaspersiana (69), introducción que no está en contradicción con la crítica jaspersiana a Freud, ya que lo que Jaspers achaca al psicoanálisis es que intente salirse de sus límites de psicología comprensiva y pase a considerarse también psicología explicativa (70).

Cuando Jaspers aborda la cuestión de la autocomprensión del enfermo, se pregunta sobre la reacción del psiquismo del paciente ante el hecho de su enfermedad. La comprensión se abre, así, ante un nuevo ámbito, pues si la enfermedad en sí puede resultar incomprensible, no tiene por qué serlo, en cambio, la reacción del enfermo ante su enfermedad. La autocomprensión del enfermo puede resultar comprensible para nosotros.

La autocomprensión se traduce para el enfermo en dos tipos de resultados: en el surgimiento reactivo de una serie de síntomas secundarios a partir de los primarios y en la reflexión

consciente sobre su destino. Los fenómenos exclusivamente reactivos (71) abarcan desde los más elementales, como pueda ser la perplejidad (Ratlosigkeit), hasta los más complejos (p. ej. un sistema delirante). La toma de postura ante la enfermedad (72) puede ocurrir durante la misma enfermedad o bien después de la misma. En el caso de la psicosis, que es el que Jaspers analiza, la enfermedad nunca es objetivada del todo durante la psicosis; solamente cuando ésta ha concluido puede percibirse como algo extraño, y esto sólo cuando la personalidad no ha sido afectada gravemente. En general, la toma de postura ante la enfermedad tiene el sentido de que el enfermo llegue a ser consciente de la enfermedad y la reconozca como tal.

Estos tres campos de la comprensión psicológica corresponderían a la comprensión elemental de Dilthey. Un esbozo de la comprensión superior de Dilthey se encuentra en la Allgemeine Psychopathologie de 1913 en el estudio de la personalidad (73) que está incluso situado en una parte distinta de la dedicada a la comprensión. En la definitiva cuarta edición de la Allgemeine Psychopathologie Jaspers avanzaría un poco más en este comprender superior en el capítulo de la caracterología (Charakterologie), incluido ya dentro de la parte de la comprensión. El carácter es para Jaspers el "todo de la relación comprensiva" (74), por lo que en este comprender superior jaspersiano sólo será valorable lo que tenga que ver con este todo ordenador. Cuando, basándose en este concepto, Jaspers emprende la consideración comprensiva del carácter, intentando elaborar una caracterología científica en la que los métodos del análisis carac-

terológico -actividad en la que se orienta según las teorías de Klages (75)- constituye el primer paso, nuestro autor se encuentra con dos tipos de límites de los que el proceder de Dilthey carecía (76): la incomprensibilidad, íntimamente ligada a lo biológico, y la libertad del hombre.

La incomprensibilidad, límite común a la comprensión elemental y a la superior en Jaspers, se produce cuando tanto las manifestaciones psíquicas como los cambios de personalidad tienen una relación directa y comprobada con algún factor o cambio biológico. Entonces, estas manifestaciones y cambios de la personalidad pueden ser explicados y pasan a ser materia de la psicología y psicopatología explicativas. La explicación, a diferencia de la comprensión que encuentra límites por todos lados, sólo tiene para Jaspers el límite del hombre como libertad.

La libertad del hombre, límite tanto del comprender como del explicar, se basa en que éste nunca puede ser agotado en conocimientos científicos, sean estos naturales o espirituales: "El límite del psicopatólogo consiste en que no puede jamás terminar con el hombre mediante conceptos psicológicos. Nunca conseguirá conocerlo y caracterizarlo de forma típica y regular mediante conceptos, sino que, muy al contrario, cuanto más lo intente más percibirá que en cada hombre individual se encuentra algo incognoscible. En cuanto psicopatólogo, le es suficiente conocer la infinitud de cada individuo, que él no puede agotar; en cuanto hombre, puede, independientemente de esto, ver más; y cuando aprecia ese algo más, como se trata de algo incomprensi-

ble, no debe hablar de ello como psicopatólogo. Sobre todo porque las valoraciones éticas, estéticas y metafísicas son por completo independientes de las valoraciones y de los análisis psicopatológicos" (77).

Estos dos límites caracterizan la psicopatología jaspersiana. El primero posibilita la introducción de los métodos científico-naturales en su sistemática, aunque ello lleve parejo una reducción de la comprensión un tanto arbitraria y exagerada (78). El segundo impide, según Jaspers, la conversión de la psicopatología en metafísica. Pero este segundo límite no sólo marcó tal distinción entre ciencia y filosofía, también fue, merced a la noción del hombre como lo que no es posible llegar a conocer nunca, la puerta hacia la filosofía y el esclarecimiento de la Existencia (*Existenz*). Así, nos dirá al respecto en la *Allgemeine Psychopathologie* de 1941: "De los límites de la investigación en lo referente al hombre no sólo debemos ser conscientes filosóficamente, sino que tenemos que conocerlos también en interés de la investigación misma. No hay en verdad ninguna prohibición en la investigación; lo que se puede captar de hecho, establecer, interrogar e investigar, debe ser hecho. Pero ésta fracasa cuando se imagina que puede saber el todo o lo fundamental. Donde el conocimiento fracasa de forma radical, allí se abre un espacio al investigador en el que no aparece ya como investigador frente al hombre, sino como hombre con el hombre, como su compañero de destino. El hombre como Existencia es más que el todo de las relaciones comprensibles y más que la totalidad de sus disposiciones biológicamente palpables" (79).

2.1.2.4. LA PSICOLOGÍA Y LA PSICOPATOLOGÍA EXPLICATIVAS (ERKLÄRENDE PSYCHOLOGIE UND PSYCHOPATHOLOGIE)

La Psicología explicativa se ocupa de las conexiones causales externas, a diferencia de la comprensión que se ocupaba de las internas. Esto equivale a que la causalidad que la psicología explicativa establece entre los elementos psíquicos tiene como substrato una determinada realidad biológica. La ecuación de la psicología explicativa tiene, así, dos componentes: el elemento y dicha relación de causalidad (80).

Los elementos (Elemente) psíquicos pueden ser dados por la fenomenología, la psicología objetiva y la psicología comprensiva; también pueden ser considerados elementos individuales una serie de datos objetivos considerados como conjunto, tal y como sucede en el caso de la personalidad considerada como proceso (Prozeß) (81).

Las relaciones de causalidad en la psicología explicativa se establecen a partir de las relaciones de causalidad de las ciencias naturales: "En las ciencias naturales tratamos de captar sólo una especie de relaciones: las relaciones causales. Tratamos de hallar por las observaciones las reglas del proceso. En un nivel más elevado encontramos leyes, y, por último, alcanzamos en algunos dominios de la física y de la química el ideal de poder expresar matemáticamente esas leyes causales en ecuaciones causales. El mismo objetivo perseguimos también en la psicopatología. Hallamos algunas relaciones causales cuya regularidad todavía no podemos reconocer (p. ej.: entre anomalías

de la vista y alucinaciones). Hallamos reglas (la regla de la herencia similar: cuando se producen en una familia enfermedades del grupo de la locura maniaco-depresiva, se producen raramente en la misma familia las del grupo de la demencia precoz y al revés). Pero encontramos sólo raramente leyes (p. ej.: no hay parálisis sin sífilis), y nunca podemos, como en la física y en la química, establecer ecuaciones causales, pues esto presupondría una completa cuantificación de los procesos examinados, procesos que en lo psíquico son siempre, por esencia, cualitativos, por lo que no es posible nunca en principio establecer estas ecuaciones causales sin que el verdadero objeto de investigación, es decir, el objeto psíquico, se pierda" (82). Así pues, a pesar de provenir de la causalidad de las ciencias naturales, la causalidad de la psicología explicativa tiene algunas peculiaridades. En primer lugar, nunca puede establecerse entre los elementos psíquicos una relación causal directa absolutamente definida, por ejemplo una de tipo mecánico o magnético, etc.; esto es, no pueden establecerse ecuaciones causales. En segundo lugar, a diferencia de las ciencias naturales en donde pueden establecerse leyes estadísticas o de probabilidad cuando no se sabe exactamente el modo de la relación causal entre sus elementos, tales leyes son difícilmente establecibles en la psicología causal. En tercer lugar, en la psicología explicativa, en cambio, hay que recurrir con mayor frecuencia que en las ciencias naturales al uso de reglas, pues en los procesos biológicos son muy comunes los casos en los que hay que admitir la presencia de múltiples causas que producen un

mismo resultado; las reglas pueden ser establecidas debido a que en este tipo de procesos se puede conocer todavía el estado final con alguna precisión. Por último, en cuarto lugar, en la psicología explicativa el tipo más frecuente de causalidad, que es el menos importante en las ciencias naturales, consiste en que junto con la multiplicidad de causas, se produce el que no se puedan determinar tampoco con exactitud los efectos finales, de los que sólo conocemos unos elementos psíquicos que suponemos en relación con aquellos.

Lo común a todas las relaciones causales es que en ellas se hace claro como necesario algo incomprensible. Para Jaspers, esta incomprensibilidad debe hacerse teóricamente inteligible mediante la imaginación de un extraconsciente (Außerbewußtsein) que sirva de substrato a esta incomprensibilidad. Así pues, mientras que las relaciones comprensibles tienen su base en la consciencia (Bewußtsein), lo que no supone ningún cambio orgánico mediante la enfermedad, las relaciones causales se asientan sobre el extraconsciente, estructura psíquica que se supone se produce a consecuencia de los cambios orgánicos acaecidos mediante la enfermedad (83). La separación entre lo comprensible y lo incomprensible, y entre lo consciente y lo extranconsciente, no es nítida. De esta manera, por ejemplo, una alteración cerebral puede dar lugar al desencadenamiento de una histeria que, por otro lado, tiene relaciones de sentido con la niñez de la paciente; se comprende así algo que no sería realidad de no mediar una causa incomprensible. De forma semejante, en el análisis de la vida psíquica llegamos a reconocer, a suponer

diversas relaciones comprensivas, que en realidad pueden ser debidas a cambios orgánicos que nunca llegaremos a conocer; así pues, desconocemos muchas veces las causas de lo que comprendemos y cuando llegamos a conocer las causas lo único que conocemos es una causa entre otras muchas, nunca "la" causa.

A pesar de todas estas limitaciones, de las que el psicopatólogo debe ser consciente si no quiere llegar a absolutizaciones peligrosas, Jaspers no deja de creer en la necesidad de una psicología y psicopatología explicativas. El modo en el que la psicología explicativa queda engarzada en la sistemática psiquiátrica es clarificado por Jaspers mediante el análisis de las teorías.

En la elaboración de las teorías, la psicología y la psicopatología explicativas tienen que realizar primero una serie de correlaciones entre determinados elementos psíquicos y hechos positivos. Así, Jaspers estudia en primer lugar las influencias de las causas exógenas (venenos, enfermedades corporales, procesos cerebrales, clima, etc.) y de las causas endógenas (constitución, herencia, edad, sexo, raza) en el psiquismo (84). Esta primera actividad es meramente una recogida de datos relacionados causalmente, que se completa cuando se realiza una síntesis de estos datos tomando como eje central un punto de vista determinado, lo que da lugar a una teoría. Estas teorías sobre la enfermedad mental pueden ser mecánicas, energéticas, orgánicas, psíquicas, etc. Todas ellas tienen un punto en común: a diferencia de las teorías científico-naturales que se refieren a realidades comprobables o desmentibles mediante la experimentación,

las teorías psicológico-explicativas carecen de posibilidad de comprobación y deben permanecer aisladas unas de otras. Esto no quiere decir que, a pesar de sus defectos, tales teorías no sean necesarias. Su uso correcto puede iluminar muchos aspectos de la vida psíquica, pero sólo cuando permanecen dentro de sus justos límites, pues se convierten en erróneas cuando intentan absolutizar determinada explicación sólo válida para un determinado aspecto del psiquismo (85). El límite de la psicología explicativa es, pues, el mismo del de la comprensiva: el hombre como tal nunca puede ser agotado en conceptos psicopatológicos, ya sean estos comprensivos o explicativos. Lo único que logramos con tales métodos son conocimientos de totalidades parciales del hombre, no el conocimiento del hombre mismo.

. . .

Tras este recorrido por las tres partes fundamentales de la *Allgemeine Psychopathologie* de 1913 (86), vemos claramente como Jaspers antepone el aspecto científico-espiritual de la psicopatología al científico-natural, lo que se debe a que Jaspers parte de la idea de que el método prioritario para el estudio del psiquismo humano es la comprensión (*Verstehen*), no la explicación (*Erklären*). De esta concepción metodológica no debe inferirse que el único método válido para el estudio del área psíquica sea la comprensión, pues nada hay en principio que no sea explicable, incluso los hechos psíquicos. La comprensión es limitada, pero la explicación no tiene límites (sólo el hombre como todo). Llegamos, así, a la pregunta básica de la psicopatología (*die psychopathologische Grundfrage*) sobre la comprensi-

bilidad o no de la vida psíquica, pues si bien, según Jaspers, se puede comprender un cierto número de fenómenos psicopatológicos a partir de la estructura psíquica completa de la personalidad, otros se presentan como totalmente opacos a este método, siendo por tanto incomprensibles: "La investigación del acontecer biológico básico y del desarrollo histórico-vital comprensivo culmina en una diferenciación de los dos tipos del bios: el del desarrollo unitario de una personalidad (sobre la base de un curso normal de las distintas edades y fases) y el del carácter no unitario de una vida, que se descompone mediante una ruptura en dos partes debido a que en el acontecer biológico en determinado momento se ha iniciado un proceso que produce la interrupción del curso biológico de la vida y altera la vida psíquica de modo incurable e irreversible. Criterios biográficos del proceso son: la aparición de lo nuevo en un espacio temporalmente localizable y corto; la concomitancia durante este tiempo de múltiples síntomas conocidos; la falta de una causa desencadenante o de una vivencia que lo fundamente. Hablamos, en cambio, de desarrollo de una personalidad cuando podemos comprender en el conjunto de las categorías histórico-vitales, lo que ha llegado a ser, mediante una relación de analogía con lo que se presupone el acontecer normal biológico fundamental" (87). El desarrollo (Entwicklung) no produce rupturas incomprensibles en la personalidad del sujeto; el proceso (Prozess), en cambio, conlleva un trastorno de la personalidad con una ruptura del curso de la misma y la aparición de algo nuevo e incomprensible en ella. Estos procesos son sólo explicables; no puede adscribirseles

motivos biográficos, sino sólo causas. El proceso, por tanto, queda definido de forma negativa como lo que resulta opaco a la comprensión, por eso la psicopatología explicativa figura después de la comprensiva en el libro.

El criterio de comprensibilidad e incomprensibilidad es, para Jaspers, pura evidencia, y, por lo tanto, un criterio plenamente subjetivo. Aparte de esto, a veces se encuentran además, como vimos, relaciones comprensibles en el seno de procesos psíquicos y trastornos explicables que actúan de desencadenantes de desarrollos comprensibles. Como norma general, es válido, sin embargo, el que el límite del comprender reside allí donde los contenidos anímicos no son ya incorporables en el desarrollo de una personalidad, esto es, donde el proceso empieza. Así pues, la diferenciación entre proceso y desarrollo, que ya estaba presente en Kraepelin, no significa para Jaspers ninguna distinción definitiva entre acontecimientos anímicos, somáticos o psíquicos como en el caso de aquel. Tal distinción es sólo sintomático-descriptiva, no nosológica.

2.1.3. LA INFLUENCIA DE LA ALLGEMEINE PSYCHOPATHOLOGIE

2.1.3.1. LA INFLUENCIA DE LA ALLGEMEINE PSYCHOPATHOLOGIE SOBRE LA PSQUIATRIA

La significación de la Allgemeine Psychopathologie para la psiquiatría posterior fue extraordinaria, hasta el extremo de que llegó a convertirse en el gran texto de la psicopatología

europea durante casi medio siglo. Sin embargo, su influencia fue especialmente marcada sobre la llamada escuela de Heidelberg y sobre Kurt Schneider (88).

La triada del conocimiento psiquiátrico implantada por Jaspers (la descripción fenomenológica, la comprensión psicológica y la explicación causal) se constituyó en signo diferenciador de la escuela de Heidelberg. Esta escuela formada alrededor de Karl Wilmanns, sucesor de Franz Nissl al frente de la Psychiatrische Klinik, por Albrecht Wetzel, August Homburger, Willy Mayer-Groß, Kurt Beringer y otros, dedicó sus esfuerzos sobre todo a la investigación psicopatológica de la esquizofrenia (89), cuyo fruto principal lo forma el volumen dedicado a la esquizofrenia en el Handbuch de Bumke (1932), obra que en cierto modo culmina el periplo fenomenológico que Jaspers había iniciado veinte años antes.

La influencia de Jaspers sobre Kurt Schneider -director de la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg de 1946 a 1972- se puede comprobar a lo largo de las once ediciones de su Klinische Psychopathologie (90), si bien es cierto que, simultáneamente, la apropiación por parte de Kurt Schneider de las concepciones jaspersianas acarreo no pocos cambios de las mismas. Jaspers había dejado abierta en última instancia la cuestión de las bases somáticas de las psicosis endógenas mediante la división entre relaciones comprensibles e incomprensibles, pues, a pesar de que se apreciaban en él las huellas de los criterios somatistas de Kraepelin, consiguió relativizarlos gracias a la maniobra subjetivista implícita en su noción de comprensibilidad,

con lo que llevó a cabo un cambio desde la psiquiatría nosológica kraepeliniana hasta otra sintomático-descriptiva. Kurt Schneider, empero, incorporó la obra de Jaspers en el seno de la polémica sobre las bases somáticas de la enfermedad mental, con lo que ésta perdió en él su original neutralidad nosológica (91). En conexión con las dicotomías jaspersianas de explicar y comprender y de proceso y desarrollo, Schneider diferenció entre trastornos psíquicos patológicos y no patológicos. Pero fue más allá de Jaspers al reconocer sólo como enfermedad aquellos acontecimientos que para él tenían una base corporal -psicosis orgánicas y endógenas-; las reacciones, desarrollos y variaciones de la personalidad quedaron convertidos en su sistemática sólo en desviaciones de la norma no patológicas. Afirmaba que entre ambos campos había un salto y que no había entre ellos ninguna unión o paso. Así, bajo la influencia ahora de Max Scheler, substituyó las conexiones comprensibles jaspersianas por la conexión de sentido (Sinnzusammenhang), la continuidad de sentido (Sinnkontinuität) o la legitimidad de sentido (Sinnge-setzlichkeit). Con ello, Schneider intentó substituir el criterio subjetivo del comprender jaspersiano por el objetivo de "ruptura de la continuidad de sentido", para diferenciar claramente los procesos de los desarrollos. El ahondamiento en este criterio objetivo de diferenciación fue posteriormente llevado a cabo por el discípulo de Schneider Gerd Huber, cuya obra (92) constituye, en cierto sentido, el colofón de este campo de la influencia psiquiátrica jaspersiana.

2.1.3.2. LA INFLUENCIA DE LA ALLGEMEINE PSYCHOPATHOLOGIE SOBRE LA OBRA POSTERIOR DE JASPERS

El logro principal de Jaspers no consistió en la diferenciación de los conceptos de Verstehen y Erklären -procederes que estaban inscritos en el marco de la tradición alemana ya desde la distinción entre Geisteswissenschaften y Naturwissenschaften-, ni tampoco en la delimitación del proceso (Prozess) y desarrollo (Entwicklung), pues ambos procedían de la psiquiatría kraepeliniana y en el seno de la Clínica Psiquiátrica ya habían sido utilizados por Wilmanns y discutidos frecuentemente. Lo esencial en la Allgemeine Psychopathologie fue su multilateralidad, su amplitud y horizontes, su intento de abarcar mediante todos los métodos científicos posibles, lo "conocible" del hombre, sin que ello supusiera la pretensión de obtener por este medio un conocimiento del hombre como todo, pues las características del hombre son precisamente para Jaspers la indeterminación y la inabarcabilidad. Esta amplitud de miras le llevó a no ser dependiente de ninguna teoría, sino a ser compilador de todas las posibles para convertirse, a su vez, en un crítico feroz de todas ellas. Tal concepción del hombre, que no es otra que la del homo noumenon o el hombre transcendente kantiano, sentó las bases de lo que en el transcurso de su filosofía llegaría a ser el esclarecimiento de la Existencia. Además, gran parte de sus posteriores conceptos básicos -la situación límite (Grenzsituation), la Razón (Vernunft), la escisión sujeto-objeto (Subjekt-Objekt-Spaltung) la Comunicación (Kommunikation), el Envolvente

(das Umgreifende), etc., se nutren, como veremos, de la forma de concebir el hombre y su estudio que se manifiesta en la Allgemeine Psychopathologie.

Aparte de todo ello -que pudiera englobarse con el nombre de influencia indirecta-, la Allgemeine Psychopathologie tuvo una influencia directa sobre la formación de las tres partes que constituirían posteriormente en su filosofía la inmanencia del hombre como ser del Envolvente (das Umgreifende): la existencia empírica (Dasein), la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) y el espíritu (Geist). La fenomenología jaspersiana, en tanto mero presentar demostrativo de unos hechos psíquicos, renunciando a establecer una posterior intuición de las esencias a partir de ellos, supuso el primer paso para la configuración de la existencia empírica (Dasein) como "vivencia de una vida en su mundo sin reflexión sobre sí misma" (93) o como -en acertada expresión de Thyssen (94)- "el individuo físico-psicológico concreto". De la misma manera, la psicología explicativa puede ser considerada el embrión de la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt), pues aquella radicaba en la búsqueda de relaciones causales objetivas y válidas universalmente, relaciones que debían ser advertidas desde fuera del enfermo, correspondiéndose por tanto con "la observación de los datos psicológicos en términos de relación causa-efecto" (95), mientras que ésta es para Jaspers "...la subjetividad una que comprende lo objetivo general y generalmente válido (...) el punto en que cada uno puede reemplazar a los demás" (96). Por último la psicología comprensiva era el proceder por el que comprendíamos como lo

psíquico surgía de lo psíquico en el marco de un espíritu objetivo común al que comprende y es comprendido, lo que sin duda fue el primer paso en Jaspers para el establecimiento del espíritu (Geist) -también con muchas semejanzas con la comprensión elemental de Dilthey- como aquello "en cuyas totalidades ideales puede acogerse todo lo que es pensado por la conciencia y es real como existencia empírica" (97), como "el Envolvente que somos nosotros como seres que en el movimiento de comprender y ser comprendidos hacen realidad la totalidad" (98). De esta manera, puede afirmarse que el estudio del hombre enfermo en su Allgemeine Psychopathologie -en sus tres formas básicas- fue el primer esbozo de los modos de lo inmanente del hombre como ser del Envolvente.

2.2.EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO JASPERSIANO EN EL DIALOGO CON SUS CONTEMPORANEOS

La medicina y la filosofía siempre estuvieron estrechamente ligadas en Jaspers: "Es evidente -me decía a mí mismo- que no se puede filosofar sin convivir en la realidad del mundo, sin hacer algo. El camino a la filosofía no transcurre sobre el pensamiento abstracto" (99). Jaspers eligió que este camino discurriera sobre el conocimiento de la realidad, y el conocimiento de esta realidad se lo proporcionó el estudio de la naturaleza del hombre enfermo. Ante este estado de cosas su enfermedad no hizo sino estrechar en su ánimo los lazos entre la medicina y la filosofía. Lo profundamente ligada que estaba su inclinación

filosófica con la medicina y con su propia enfermedad ya desde su juventud parece demostrarlo indirectamente un sueño que Jaspers anotó en 1907: "Noté en mi abdomen un gran número de nódulos a la palpación (...) Visita al médico, Dr. Voelker; diagnóstico: sarcoma retroperitoneal (...) inoperable. Muerte cierta durante el próximo año, dijo el Dr. V. completamente tranquilo como si de algo anodino se tratara. Estaba conmocionado, me invadió la sensación de que mi cuerpo se estaba consumiendo, pero no tuve miedo. Fui a ver a mi padre y a mi madre para contárselo. Se quedaron muy tranquilos ante lo que yo les presenté claramente como un acontecimiento venturoso. Los estudios de medicina ya no tenían -en mi opinión- ninguna finalidad. A partir de ahora debía dedicarme sólo a la filosofía. Esto me alegró tanto que el sarcoma casi desapareció de mi recuerdo" (100).

2.2.1. LAS DIFERENCIAS BÁSICAS DE JASPERS CON LOS REPRESENTANTES DEL NEOKANTISMO, LA FENOMENOLOGÍA, LA LEBENSPHILOSOPHIE Y EL MARXISMO

Sin embargo, el verdadero impulso hacia la filosofía se fue fraguando, tras la publicación de su *Allgemeine Psychopathologie*, de 1913 a 1920. En este empuje no fue desdeñable la confrontación con algunos de los filósofos de la época. A través de ella se fue conformando lo que sería su pensamiento definitivo.

De Lask, a cuyas clases asistió con cierta asiduidad desde 1908 hasta su temprana muerte en 1915, y de Rickert, que impar-

tió clases en la misma facultad que Jaspers desde 1916 y del que hablaremos con más extensión en el capítulo siguiente, apreciaba la profundidad y fineza de su pensamiento lógico, pero, al mismo tiempo, le parecían actuar como físicos en un campo como el de la filosofía, en el que objeto y sujeto eran para él una misma identidad.

En Husserl, a quien Jaspers había leído desde 1909 y al que conoció personalmente en 1913, y en Geiger (101), al que Jaspers también conoció en 1912, admiraba el logro de un nuevo método de conocimiento y la disciplina de su pensamiento, pero creía observar que para ellos era más importante el desarrollo del método fenomenológico mismo que los resultados que se pudieran conseguir con él. En ambos echaba en falta ese algo escurridizo que Jaspers iría perfilando a lo largo de su obra: "lo existencialmente relevante" (das existentiell Relevante). Mediante la discrepancia con Husserl y Rickert se forjó, igualmente, su convicción de que la filosofía no podía ser una ciencia.

Sobre los filósofos pertenecientes a la corriente de la Lebensphilosophie sus opiniones eran mas halagüeñas de lo habitual en él. Jaspers leyó detenidamente durante su juventud a Henri Bergson. Sobre Max Scheler (102), con quien también trabó conocimiento personal, su juicio era bastante positivo; pero sus dotes geniales para la filosofía y su inteligencia clara y a la vez dotada para la fantasía, las veía unidas a una persona que no le despertaba confianza alguna, al filósofo le faltaba la praxis existencial, el certificado de veracidad (Wahrheitsausweis), en su persona (103). En Georg Simmel, por el que sentía

simpatía, criticaba la pérdida de su talento en cosas insustanciales.

En Ernst Bloch y Georg Lukács, con quienes tuvo una relación pasajera ya que en 1914 se ocupó de su declaración de nulidad para el servicio militar (en el caso de Lukács mediante un certificado y con Bloch a través de material proporcionado a otro médico) (104), le molestaba -aparte de que el marxismo, el fascismo y el psicoanálisis siempre fueron sus bestias negras- el aura profética que se desprendía de sus obras, la jactancia del que creía encontrarse siempre en posesión de la verdad última. Lo que más molestó a Jaspers del ataque de Lukács en Die Zerstörung der Vernunft (105) no fue tanto la consideración que Lukács hacía de él como protofigura del fascismo (106), cuanto que el mismo Lukács era básicamente, en su opinión, un ejemplo de esa destrucción de la Razón que él tanto parecía lamentar (107). El punto crítico de la confrontación con Lukács se alcanzó en 1949 en Ginebra durante las Rencontres Internationales, en donde ambos sostuvieron posturas diametralmente contrapuestas (108). Bloch -a pesar de sus críticas (109)- no estuvo nunca en manifiesto antagonismo con Jaspers. Sin embargo, las relaciones entre ambos fueron muy variables en el curso del tiempo.

2.2.2. LA INFLUENCIA DE MAX WEBER

Jaspers se mostró extremadamente crítico con todos sus contemporáneos, pero en las opiniones que vertió sobre ellos debe verse no tanto un intento de comprensión de sus respectivos

pensamientos -sus juicios adolecen en esta faceta de ser demasiado impulsivos, demasiado duros y, lo que es peor, de permanecer invariables a lo largo del tiempo como para que puedan indicar un intento de acercamiento- cuanto un rechazo a todo lo que, mediante una dedicación exclusiva a una pequeña esfera de conocimientos, pudiera suponer una limitación de la libertad del saber y, a la postre, del hombre.

Sin embargo, esta amplitud del saber y todo lo que un filósofo debía ser, lo halló Jaspers encarnado en la figura de Max Weber (110). Jaspers le conoció en 1909 con motivo de una reunión que Gruhle había organizado en la Psychiatrische Klinik. Ya entonces Jaspers encontró en él ese saber que desarrollado mediante una racionalidad (ratio), siempre productiva, se apoyaba en un fondo que no podía ser ya solamente racional (rational). Este saber estaba unido, además, a una persona en la que se podía confiar. Su carismática grandeza ligada a un sentido trágico del existir le inspiraba confianza.

La influencia weberiana en Jaspers hay que buscarla tanto en el seguimiento directo por Jaspers de las ideas de Weber (influencia directa), como en el peculiar estímulo que el pensamiento de éste le supuso para la captación del de otros autores y para el surgir del suyo propio e independiente (influencia indirecta). En esta doble vertiente reside la peculiaridad de la influencia de Weber: "La fuerza de su Razón (Vernunft) despertaba la ajena. Max Weber no ejercía su influencia por medio de la autoridad, ni tampoco mediante la superioridad de su saber y capacidad, ni a través de un oscuro carisma (...), sino que

producía en los demás el impulso a su propia consciencia. No podía ser un objeto de culto, sino tan solo un hombre razonable (vernünftig) para todos aquellos que deseaban ser ellos mismos razonables), libres y críticos. Fue una persona que supo infundir ánimo de una forma peculiar, puesto que cada cual debe y puede andar el camino por el que el mismo Max Weber tan lejos llegó" (111). Tal es el sentido en el que debe interpretarse la consideración de Weber como filósofo por parte de Jaspers.

En tres ocasiones Jaspers evocó directamente la figura de Max Weber. La primera consistió en una Gedenkrede (112) ante la asociación estudiantil de Heidelberg semanas después de la muerte de Weber (113). La segunda ocasión fue una pequeña monografía que Jaspers escribió en 1932 con la intención de alertar al lector frente al avance del nacional-socialismo. El recuerdo de Max Weber tenía como misión resaltar la falsificación de lo alemán que entonces se estaba llevando a cabo. La tercera ocasión -y también la menos importante- consistió en un esbozo de las líneas directrices del pensamiento político de Max Weber con motivo de la celebración del septuagésimo cumpleaños de Edgar Salin (115).

En su monografía, Jaspers compara la situación de su época -el pleno apogeo del nazismo- con aquella de la antigüedad en que el estoicismo ofrecía un sostén al individuo forzado por las circunstancias a un creciente aislamiento (116). De la misma forma que el estoicismo estaba inspirado en la figura de Sócrates, "pues él, como hombre real había sido, obrado y padecido lo que la filosofía de entonces intentó comprender durante siglos"

(117), Jaspers propone en esta época la figura de Weber como soporte en la búsqueda de la verdad individual en un mundo donde no hay objetividad ninguna de donde poder deducirla: "Es posible que (esta búsqueda) prenda su llama al contacto con el evidente secreto de un hombre como Max Weber. Si esto sucediese, quien más cerca estará de él, será aquel que haya entendido lo que son la muerte y el fracaso. En cambio, jamás lo entenderá quien, en medio de la belleza del mundo, belleza que también Max Weber supo disfrutar con gozo sereno, se olvide de la muerte" (118).

2.2.2.1.FUNDAMENTOS DE LA OBRA DE MAX WEBER. METODOLOGIA WEBERIANA. LA INFLUENCIA DIRECTA DE WEBER EN JASPERS

La posición weberiana ante el conocimiento de lo social no tuvo lugar en un vacío cultural, sino que formó parte de un debate metodológico -la llamada Methodenstreit- muy intenso que fue tomando cuerpo en la Europa finisecular y particularmente en Alemania. La floreciente ciencia social comenzó por entonces a acusar un profundo malestar en torno a las posibilidades reales del positivismo dominante. El positivismo suponía que la vida social podía explicarse en términos cuantificables y experimentales, como los de las ciencias naturales, y mediante la formulación de leyes sobre las regularidades observadas empíricamente. Una serie de estudiosos, entre los que se encontraba Weber, sin cuestionar en ningún momento la importancia de la observación rigurosa y la recogida de datos, comenzaron a insistir en la idea de que la subjetividad humana y la tendencia del hombre

a valorar su propio mundo hacían necesario otro enfoque de conocimiento. Esto es, se hacía necesaria una epistemología específica para entender los humanos asuntos. Y era ésta una epistemología que, sin rechazar los logros del positivismo, intentaba ir más allá de él. De hecho una ciencia social - la economía política- ya estaba funcionando por entonces de ese modo, ya que atribuía a los hombres un conjunto de motivaciones subjetivas (aumento de bienestar, afán de lucro, etc.) no siempre verificables por los métodos del positivismo. La historia, por otro lado, al estudiar fenómenos irrepetibles, hacía algo parecido. La empresa weberiana consistió en gran medida en teorizar estos modos de actuar.

El proceder de Weber tuvo dos objetivos fundamentales: de una parte, abarcar el cúmulo de todas las formas de conocimiento del hombre como ser social; de otra, conceptualizar y ordenar el movimiento subjetivo que daba por supuesto que existe una conciencia que valora, juzga y piensa una realidad que sin aquella no se explicaría, y que permitía comprender que conductas racionales sustanciales (como por ejemplo las que originan una fe religiosa o un postulado ético) pudieran tener una dimensión emocional o afectiva última de la que no debía escapar la mirada del científico.

Ambos fundamentos se ponen de manifiesto de forma muy ilustrativa en su libro Protestantische Ethik (1901) (119). En él se demuestra cómo el nacimiento del capitalismo no sólo se debió a condicionantes objetivos (la supresión de la esclavitud, la implantación del derecho formal y la constitución de un orden

legal dentro de un estado), sino que también fue un factor fundamental la instauración de una nueva concepción religiosa (la idea de profesión, originalmente religiosa, empezó a hacerse laica tras el surgimiento del protestantismo; la profesión, Beruf, como concepto laico tiene su origen en Lutero, su desarrollo y configuración se deben a Calvino), que posibilitó que tanto el "trabajador" -que presta su trabajo concentrándose en producir de manera constante lo que se le encarga- como el "empresario" -que debe invertir todas sus ganancias en el fortalecimiento y ampliación de la "empresa" sin pensar nunca en disfrutar él mismo de ellas- fuesen conscientes de que su "profesión" consistía, en última instancia, en la creación del reino de Dios en la tierra, y que la forma de hacerlo era posibilitando, cada uno a su manera, la creación de nuevos bienes materiales. La actividad tanto del "empresario" como del "trabajador" no tenía, pues, sentido en las ganancias ni en la obtención de los placeres que éstas pudieran reportarles, sino que alcanzaban su justificación en el intento de lograr una forma de llegar al estado de gracia por medio de la realización de su "profesión". Esta concepción religiosa protestante, convertida en norma de conducta para una gran cantidad de personas, fue un potentísimo motor de cambio de la sociedad fundado sobre presupuestos racionales sustanciales a la vez ascéticos y mundanos que pueden ser comprendidos de una forma emocional o afectiva, y que, entre otras cosas, dió lugar al nacimiento de la medicina moderna.

Dos pilares sustentan, por tanto, la metodología de Weber: la subjetividad y la amplitud de procederes. Esta última debe

realizarse de tal forma que ninguna de esas actividades parciales pueda quedar ante las demás como poseedora de la verdad absoluta. Estos dos puntales los volveremos a encontrar en la obra de Jaspers.

Ahora bien, aceptar la subjetividad sin criterios firmes para entenderla sería caer en una forma de irracionalismo que está lejos de la intención de Weber. Una visión de este desgarramiento interno creador entre subjetividad y objetividad es imprescindible a la hora de adentrarse en la obra de Weber (120). Para Weber, la interpretación de un hecho social consiste en obtener una certeza sobre el mismo. Para ello hay que barajar un cúmulo de posibilidades. Sin las posibilidades no habría libertad, y sin percibir las la acción del investigador sería ciega. En el manejo de estas posibilidades llegamos a la categoría llamada posibilidad objetiva (*objektive Möglichkeit*), es decir, los conocimientos sobre lo ocurrido proporcionan al investigador una serie de posibilidades para interpretar lo ocurrido. De acuerdo con esta reconstrucción, infiere a continuación lo que fue posible para la consciencia de las personas que en aquella situación fueron los personajes decisivos del evento. Una vez conseguido este nuevo conjunto de posibilidades más restringido, Weber sitúa junto a éstas lo que realmente sucedió, con el fin de conocer cuál fue en realidad la causa determinante de que, entre aquellas posibles, sólo pasara a ser real ese hecho histórico concreto.

Uno de los caminos fundamentales en esta búsqueda de lo posible es la comparación. Al hacer historia universal, Max

Weber relaciona constantemente entre sí acontecimientos que no tienen nada que ver unos con otros. Esta comparación no intenta encontrar leyes históricas o tipologías sociológicas; su fin es meramente llegar a comprender, a través de lo coincidente, lo que es propiamente distinto en cada uno. Para comparar los acontecimientos humanos es preciso, además, entender las situaciones de hecho por medio de conceptos apropiados que les den sentido. Estos conceptos son para Max Weber los tipos ideales (Idealtypen). Se trata de instrumentos técnicos, de enseres heurísticos del conocimiento para llegar a la realidad, pero no son la realidad misma. Tipos ideales serán, por ejemplo, "sistema social", "estado", "gremio", "iglesia", "matrimonio", "carisma", "status", etc. (121). Estos tipos ideales serán también de gran importancia, como se verá, en la noción de espíritu (Geist) jaspersiana.

La certidumbre con respecto a la comprensión de la causa decisoria puede obtenerla el investigador de una forma racional (caso de ser lógica o matemática, por ejemplo) o de una forma empática (mediante la inclusión de emociones o afectos) (122). La comprensión (Verstehen) del hecho puede ser, por tanto, de dos clases: puede consistir en la comprensión directa del sentido intencional de una acción (así, se puede comprender el sentido de la proposición $2 \times 2 = 4$ cuando la vemos u oímos: este sería un caso de comprensión racional directa; de la misma manera, podemos comprender, un ataque de ira por la forma en que éste se manifiesta en el rostro o en el gesto de una persona: en tal caso estaremos ante una comprensión directa no racional de

impulsos emocionales; finalmente, podemos comprender la conducta de un carpintero que sujeta un cepillo o la de un cazador que apunta a un animal con su escopeta: son casos de comprensión directa y racional de las acciones). Pero comprender también puede querer decir comprensión explicativa. Comprendemos de este modo el motivo para actuar de tal manera en un momento y contexto precisos (así, comprendemos el sentido de la proposición $2 \times 2 = 4$ en una clase de matemáticas y comprendemos que el carpintero que coge un cepillo lo haga para cepillar una silla cuya fabricación le es necesaria para el cotidiano sustento) (123). Es decir, el comprender explicativo consiste en hallar la conexión entre esa actividad y el significado de la acción. Es entonces cuando podemos decir que la acción "encaja" en un contexto, forma parte de un conjunto de significados que posee un cierto sentido, aunque este sentido sea irracional (como sería el caso si el carpintero agarrase el cepillo no para cepillar la silla, sino para pegar con él a su vecino debido a un ataque de celos) (124).

La comprensión de la causa o causas debe compaginarse cuando sea posible -aunque de hecho lo es pocas veces- con la explicación causal, es decir, con el establecimiento de una generalización que afirme que un acontecimiento será seguido o simultáneo con otro con un grado de posibilidad calculable (125).

Con todo este bagaje estaremos capacitados para analizar el fin de esa acción social. Weber distingue cuatro tipos de finalidades (126): a) racional en cuanto a su fin (Zweckrational) o

racional formal, cuando se emplean los medios adecuados para la obtención de un fin determinado; b) racional en cuanto a sus valores (Wertrational) o racional sustancial, cuando hay un intento de realización de un fin trascendente (un valor estético, ético, religioso o de cualquier otra índole); c) afectivo, cuando resulta emocionalmente determinado; y d) tradicional, si es la expresión de una costumbre establecida.

Todos los análisis históricos de Weber tienden a demostrar que la racionalidad formal, desgajada de la sustancial, posee un potencial dañino de peligrosidad estimable. El pensamiento trágico weberiano queda de manifiesto en este desencanto (Entzäuberung) -palabra clave en Weber- que su melancólica visión histórica y social ofrece. En efecto, sus escritos histórico-sociológicos describen en gran parte la expansión de la razón (ratio) en el mundo moderno y su transformación en progreso material y moral, al mismo tiempo que este mismo progreso genera y produce su propia destrucción. Se trata, en suma, de la degradación de la razón sustancial en pura razón instrumental. El concepto de Razón (Vernunft) en Jaspers, como lo que va más allá de todos los límites, como el omnipresente impulso del pensamiento para abarcar no sólo lo que es racional (rational), sino también lo absolutamente irracional, tocándolo e incorporándolo al ser, recogerá la demanda de Weber de no limitarse a una mera razón (ratio) funcional.

De la misma manera que el hecho histórico es individual, el sociológico, en cambio, es general. Por ello, la sociología necesita contemplar el hecho desde varias perspectivas y no

puede permitirse prescindir de otras ciencias que le ayuden en esta visión conjunta (127). Esta amplitud debe acompañarse de una clara consciencia con respecto a los límites de cada procedimiento empleado. Dos consecuencias se derivarán de esta actitud: a) la diferenciación, constante en Weber, entre "hechos" y "valores" -tomada de Rickert-, lo que le llevará a la paciente elaboración de todo un juego de conceptos claros y distintos con los que analizar la realidad social; no otra cosa serán los tipos ideales (Idealtypen) mencionados más arriba (128); y b) la postura de que toda investigación ha de ser particular y que la totalidad es en último término siempre inaccesible. La consecuencia de esta toma de posición es doble: de una parte, la delimitación del conocimiento cierto a lo que puede ser considerado como verdadero -sea esto universal (los hechos) o particular (los valores)-; de otra, el cerrarse a toda posible mezcla entre metafísica y saber científico.

De todo lo expuesto se desprende cómo se trasluce un cierto no-saber en el saber de Weber (Nichtwissen in Wissen) sobre el que Jaspers siempre llamó la atención: Weber "... al conocer la realidad empírica, permanecía a distancia de lo que es la esencia de las cosas ..." (130). Jaspers ve grabado en este proceder lo que para él sería, a su vez, motivo básico de todo su pensamiento: la inagotabilidad del individuo, pues "esta pureza del ámbito de lo cognoscible en el mundo (mantenida por Weber) se convierte, en otro contexto, en el supuesto necesario del amor al verdadero ser" (131). Tal relatividad en el saber que podría traer como consecuencia una caída en el nihilismo, produce, en

cambio, que se haga patente el arranque genuino (Ursprung) del verdadero saber, que recibe su sustentación en la presencia de un querer y de una fe. Por lo tanto, el convencimiento de Weber de que la totalidad como tal es siempre inaccesible fue, en última instancia, el factor decisivo para que Jaspers no hiciera a Weber blanco de sus críticas como a todos los demás neokantianos, sino que, muy al contrario, sintiera por él una profunda veneración. Esta fue además la razón por la que Jaspers siempre consideró a Weber un filósofo.

El comprender (Verstehen) de Weber tuvo una cierta repercusión en la verstehende Psychologie de su Allgemeine Psychopathologie. Sin embargo, la influencia máxima del Verstehen de Weber se aprecia en la Psychologie der Weltanschauungen (1919). En ella Jaspers sólo intenta de partida mostrar las diversas concepciones del mundo posibles. En este mostrar se observa la influencia de Weber con relación a la diferencia hecho-valor. Jaspers intenta mostrar en las dos primeras partes del libro sólo hechos, es decir, la comprensión de las fuentes de donde parten esas distintas concepciones del mundo, y las intenta mostrar de un modo objetivo a la manera de las Geisteswissenschaften y las Kulturwissenschaften, esto es, como comprensión conformada por unos valores o concepciones del mundo en sí, que sólo son dadas por la filosofía y que, en realidad, contra la intención de su autor, forman la tercera parte del libro. Esta tensión que se introduce en el libro parte de la intención de Jaspers de que éste, aun siendo una obra científica, no fuese algo autosuficiente, sino que dependiera de alguna manera de

algún factor extralógico. Este factor extralógico supone su relación con algo pre-científico que lo "engloba": el primitivo Envolvente (das Umgreifende) o abarcante (Umfassendes). Al unir este factor extralógico englobante, que Jaspers obtiene de su interpretación de las Ideas kantianas, con los valores, que en su caso surgen de los modelos de la excepción absoluta que fueron Kierkegaard y Nietzsche, en la última parte del libro, hace que algo estalle dentro del entramado científico del mismo, pero sin encontrar todavía su correcta expresión. Tendrán que transcurrir trece años para que en su Philosophie (1932) Jaspers exprese en un nuevo y más directo lenguaje ese algo -la Existencia (Existenz)- que había sido el motivo latente de la Psychologie der Weltanschauungen.

La influencia de Max Weber no acabó en la Philosophie. Su impronta puede seguirse rastreando en otras obras posteriores de Jaspers (132), aunque a partir de entonces fue perdiendo progresivamente su capacidad de influencia. Sin embargo, tan sólo cuando Jaspers contaba una edad avanzada dejó Weber de ser para él la fuerza impulsora que siempre había sido.

2.2.2.2. LA INFLUENCIA INDIRECTA DE WEBER EN JASPERS

Aparte de la influencia directa, la relación de Jaspers con Weber tuvo otro significado en absoluto desdeñable. Weber aportó también a Jaspers la forma de incorporar a su filosofar a los tres filósofos que en él más influyeron: Kant, Kierkegaard y Nietzsche.

2.2.2.2.1. LA SIGNIFICACION DE WEBER EN LA INCORPORACION DE KANT AL FILOSOFAR DE JASPERS

El pensamiento de Kant es, en Jaspers, un infinito movimiento en cuanto continua transición desde la estructura antinómica del mundo a las ideas y viceversa. Las antinomias revelan la cambiante naturaleza de la realidad como aparece al entendimiento (Verstand) humano. De esta manera, las Ideas no pueden entenderse como "objetos" dados de otra realidad. La teoría de las Ideas de Kant dirime el proceso del trascender sin caer en una nueva clase de pseudo-objetividad.

Como Kant, Max Weber estaba, para Jaspers, transido por la antinómica estructura del mundo. Los estudios psicológicos y la experiencia política le convencieron de que todo individuo cae en antinomias racionales insuperables cuando intenta analizar sus propias causas o principios de acción (los "valores").

Según nos cuenta él mismo, en su relación con Weber, Jaspers accedió a la convicción de que la fe de éste en el origen profundo de la Existencia se correspondería con la teoría de las Ideas de Kant (133). Para Jaspers fe e Ideas son términos equivalentes: "el pensador que vive en la fe es el mismo que el que está inspirado en las Ideas" (134).

Ambos, Kant y Weber, se inscriben en lo que Jaspers llamó en su Psychologie der Weltanschauungen tipo demoníaco o demoníaco (dämonisch). Para superar el contraste excesivamente brusco entre el tipo caracterizado por un estrecho racionalismo y el definido por un irracionalismo falto de dirección, Jaspers ~~de~~



tingue un tercer tipo: el demónico (dämonisch). Una persona demónica se caracteriza -según Jaspers- por una síntesis antinómica; su pensamiento se mueve con un patrón circular: cuando sus fuerzas creadoras demandan articulación no pueden evitar construir una envoltura (Gehäuse), pero ésta Gehäuse indefectiblemente acabará por no satisfacer a su Razón, por lo que el sujeto demónico terminará por destruir estas envolturas devenidas anquilosadas para abrirse de nuevo a todas las posibilidades y comenzar otra vez el proceso (135). Estos seres "demónicos" tienen una característica especial: el carácter fragmentario de su obra debido a la consciencia de la inaccesibilidad de la totalidad. No de otra forma interpreta Jaspers la obra de Kant y Weber.

2.2.2.2. LA SIGNIFICACION DE WEBER EN LA INCORPORACION DE KIERKEGAARD Y NIETZSCHE EN EL FILOSOFAR DE JASPERS

Si la "vivencia" jaspersiana de la fe de Weber posibilitó en cierta medida su captación e interpretación de las Ideas de Kant, no menos importante para la comprensión del fracaso (Scheitern) en Kierkegaard y Nietzsche fue su "vivencia" del de Weber. Weber "buscó la objetividad, lo total y válido dentro del mundo, al que quería entregarse para ser él mismo. Sin embargo, debió sentirse como despedido otra vez hacia sí mismo por el inmenso presente hasta quedarse solo, como el ser al que se priva de espacio y mundo. Pero esta clase de fracaso no era, en su opinión, un fracasar. Jamás se produjo una paralización en

^11, sino que donde quiera que se hallase emprendió la tarea a la que consagró todas las fuerzas de su Existencia. Y esta entrega fue su verdadero fracaso como vuelta a los orígenes, pues en esta operación, que es la única donde sucede el encuentro con los límites al poner en juego su total personalidad, se descubre la relatividad del fracaso y su carácter simbólico, y éste se vuelve incluso indiferente" (136).

En contraste con Kant, Kierkegaard y Nietzsche aparecen como excepciones absolutas. Según Jaspers, se es una excepción en tanto se fracasa, pues el fracaso es tanto más fácil cuanto mayores son las exigencias hacia uno mismo. Como toda Existencia está indisolublemente unida al fracaso en tanto verdadera, toda Existencia es una excepción potencial. El carácter de la absoluta excepción lo constituye el hecho de que ésta afronta el fracaso con activo consentimiento. El fracaso de la excepción absoluta significa sacrificio. La vida en absoluta excepción (como Kierkegaard y Nietzsche) aparece, pues, como un continuo sacrificio. La "experiencia" de Jaspers del fracaso de Weber le capacitó no para seguir los mismos caminos de Kierkegaard y Nietzsche, por los cuales nadie sino ellos pudieron ir, sino para aprender a profundizar en su propia interioridad con la luz de estas excepciones absolutas. El fracaso devino en Jaspers, así, la máxima expresión de la individualidad.

NOTAS DEL CAPITULO SEGUNDO

- (1) Sobre la situación de la psiquiatría alemana en los primeros años del siglo XX puede consultarse Ackerknecht, Erwin: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart, 1967 (1ª ed. 1957), pp. 73-99.
- (2) Dörner, Klaus: Ciudadanos y locos. Historia social de la psiquiatría. Trad. esp., Madrid, 1974 (1ª ed. 1969), pp. 362-364.
Información sobre todos estos médicos y directores de Anstalten se recoge en Kirchhoff, Theodor (Hrsg.): Deutsche Irrenärzte. 2 vols., Berlin, 1921 y 1924.
- (3) Griesinger, W.: Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. Braunschweig, 4ª ed., 1876, p. 1.
- (4) Gracia, Diego; y Espino, José Antonio: "Desarrollo histórico de la psiquiatría". En González de Rivera, L.; Vela, A.; y Arana, J. (coords.): Manual de psiquiatría. Madrid, 1980, pp. 3-37, p. 16.
- (5) Sobre Kraepelin puede consultarse Avenarius, Richard: "Emil Kraepelin, seine Persönlichkeit und seine Konzeption". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 62-73; y Kollé, Kurt: "Emil Kraepelin". En Kollé, Kurt (Hrsg.): Große Nervenärzte. Vol. I, Stuttgart, 1956, pp. 175-186.
- (6) Gracia y Espino, op. cit., pp. 18 y ss.
- (7) Sobre la situación de la psiquiatría en la Psychiatrische Klinik de Heidelberg durante la estancia de Jaspers véase Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 20-22.
Para una idea de conjunto de la actividad de la Psychiatrische Klinik desde Fürstner -su primer director- hasta Janzarik consúltese Janzarik, Werner: "100 Jahre Heidelberger Psychiatrie" En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 1-18.

- (8) Ackerknecht, op. cit., p. 78.
- (9) Todos ellos se encuentran recogidos en Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963.
- (10) Jaspers, Karl: "Rede auf Heidelberg (1928)". Nachlaß. También Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 22-23.
- (11) En el Springer Archiv se conserva el borrador del contrato con acotaciones de Ferdinand Springer, así como el contrato original de tres páginas. El contrato se firmó el 22 de julio de 1911.
- (12) "Man muß in der Flucht psychopathologischen Geredes lernen, zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, wie und in welchem Sinne und in welchen Grenzen man etwas weiß, mit welchen Mitteln dieses Wissen erworben und begründet wird". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. IV.
- (13) Lefebvre, Ludwig B.: "The psychology of Karl Jaspers" En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 467-497, p. 471.
- (14) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 22.
- (15) Sobre la relación de Jaspers con el movimiento fenomenológico véase Spiegelberg, Herbert: Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, 1972, pp. 173-191; Spiegelberg, Herbert: The Phenomenological Movement. The Hague, 1982, pp. 436-440 (en el contexto de la relación general entre fenomenología y existencialismo); y Schrag, Oswald O.: Existence, Existenz and Transcendence. An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers. Pittsburgh, 1971, pp. 107-120 (sobre todo en lo referente a la relación entre Jaspers con Husserl y Heidegger).
- (16) "Nach langer Fesselung an die Medizin lernte ich 1909 durch Lektüre Husserl kennen. Seine Phänomenologie war als Methode ergiebig, weil ich sie für die Beschrei-

bung der Erlebnisse von Geisteskranken anwenden konnte. Wesentlicher aber war es mir, zu sehen, wie ungemein diszipliniert er dachte, dann daß er den Psychologismus, durch den sich alle Probleme auflösen in solche psychologischer Motivation, überwunden hatte, vor allem seine unablässige Forderung, unbemerkte Voraussetzungen zu klären. Was in mir schon wirkte, fand ich bestätigt: den Drang zu den Sachen selbst. Das war damals in einer Welt voller Vorurteile, Schematismen, Konventionen wie eine Befreiung". Jaspers, Karl: "Mein Weg zur Philosophie". In Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, pp. 323-332, p. 327.

- (17) Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963, p. 178.

- (18) "Innerhalb der psychologischen Forschung hat E. Husserl den entscheidenden Schritt zur planmäßigen Phänomenologie getan, nachdem ihm durch Brentano und seine Schule und Th. Lipps vorgearbeitet war. Für die Psychopathologie gibt es eine Reihe von Ansätzen zu einer Phänomenologie, aber zu einer allgemeiner anerkannten Forschungsrichtung, die planmäßige Vorarbeit für die Aufgaben der eigentlichen Psychopathologie leistet, ist sie noch nicht geworden. Da hier wirklich viele fruchtbare Aufgaben liegen, an denen jedermann mitarbeiten kann, erscheint uns seine programmatische Darlegung des Ziels und der Methode angebracht". Jaspers, op. cit., p. 316.

- (19) "1910 erschien sein Aufsatz über 'Philosophie als strenge Wissenschaft' in Logos. Es war zwar ein Meisterwerk auch in seiner vor keiner Absurdität zurückschreckenden Konsequenz. Mir aber wurde durch ihn die Verkehrung der Philosophie in Wissenschaft klar, die ich mich empörte". Jaspers, Karl: "Mein Weg zur Philosophie". In Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, pp. 323-332, pp. 327-328.

- (20) "Denn darin schien mir noch einmal, in der Schärfe des Denkens und der Konsequenzen, die Philosophie, die mir wesentlich war, verleugnet. Er wurde mir zur Erleuchtung. Denn ich meinte zu begreifen, daß hier nun aufs deutlichste der Punkt erreicht sei, wo durch den Anspruch strenger Wissenschaft alles aufhöre, was Philosophie im hohen Sinne dieses Wortes heißen dürfe. Sofern Husserl Philosophieprofessor war, schien mir aufs naivste und anspruchsvollste der Verrat an der

Philosophie vollzogen". Jaspers, Karl: "Nachwort (1955) zu meiner Philosophie (1931)" En Jaspers, Karl: Philosophie, vol. I, Berlin, 1973, pp. XV-LV, p. XVII.

- (21) "Das Wort Phänomenologie ist von Hegel für die Gesamtheit der Erscheinungen des Geistes in Bewußtsein, Geschichte und Denken gebraucht. Wir brauchen es für den viel engeren Bereich individuellen seelischen Erlebens. Husserl gebrauchte das Wort anfänglich für 'deskriptive Psychologie' der Bewußtseinserscheinungen - in diesem Sinne gilt es für unsere Untersuchungen -, später aber für Wesensschau, die wir hier nicht treiben. Phänomenologie ist uns hier ein empirisches Verfahren; es wird allein in Gang gehalten durch das Faktum der Mitteilung seitens der Kranken". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 47. (Las ediciones de la Allgemeine Psychopathologie están incambiadas desde la 4ª ed.).
- (22) Spiegelberg, Herbert: Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, 1971, p. 177.
- (23) Véase a este respecto Landgrebe, Ludwig: El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria. Buenos Aires, 1968.
- (24) "Sie treiben Phänomenology in ihren Schriften ausgezeichnet. Sie brauchen nicht zu wissen, was es ist, wenn Sie es richtig tun. Machen sie nur weiter!". Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, pp. 323-332, p. 328.
- (25) Husserl, Edmund: "Philosophie als strenge Wissenschaft" Logos 1 (1910/1911) 289-341, p. 289.
- (26) "Im Philosophieren kommt man nicht voran durch ein Blicken auf Phänomene, als ob man als Zuschauer sich verhalte wie in den Wissenschaften, sondern nur durch ein Denken, das zugleich ein inneres Handeln ist. Es hat Folgen in meiner Lebenspraxis und zeigt darin, was seine Wahrheit ist" Jaspers, ibidem.
- (27) Jaspers, Karl: "Reply to my critics". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 747-869, p. 819.

- (28) Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963, p. 316.
- (29) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, p. 4.
- (30) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 91.
- (31) Jaspers, op. cit., p. 268.
- (32) "Der erste Schritt zum wissenschaftlichen Erfassen (...) ist hier ein Aussondern, Begrenzen, Unterscheiden und Beschreiben bestimmter seelischer Phänomene, die dadurch klar vergegenwärtigt und mit einem bestimmten Ausdruck regelmäßig benannt werden". Jaspers, Karl: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963, p. 317. Similares definiciones pueden encontrarse también en la Allgemeine Psychopathologie (1ª ed. p. 13, 7ª ed. p. 22).
- (33) Spiegelberg, op. cit., pp. 184-187.
- (34) Spiegelberg, op. cit., p. 184.
- (35) "Da wir niemals Seelisches ebenso wie Physisches sinnlich wahrnehmen können, kann es sich immer nur um eine Vergegenwärtigung, um ein Einfühlen, Anschauen, Verstehen handeln, zu dem wir je nach dem Fall durch Aufzählung einer Reihe äußerer Merkmale des seelischen Zustandes, durch Aufzählung der Bedingungen, unter denen er auftritt, durch sinnlich anschauliche Vergleiche und Symbolisierungen, durch eine Art suggestiver Darstellung hingelenkt werden können. Dazu helfen uns vor allem die selbstschilderungen der Kranken, die wir in der persönlichen Unterhaltung am vollständigsten und klarsten gestalten können". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, p. 24.
- (36) Spiegelberg, op. cit., p. 185.
- (37) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª

ed., 1959, p. 48.

- (38) Jaspers, op. cit., p. 517.
- (39) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, p. 24.
- (40) Jaspers, op. cit., pp. 25-73.
- (41) Jaspers, op. cit., pp. 73-93.
- (42) Martín-Santos, Luis: Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental. Madrid, 1955, pp. 183-184.
- (43) "Wir haben bisher die Seele 'von innen' gesehen, nun wollen wir sie gleichsam 'von außen' betrachten". Jaspers, op. cit., p. 94.
- (44) Jaspers, op. cit., p. 94.
- (45) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 130.
- (46) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, pp. 98-127.
- (47) Jaspers, op. cit., pp. 127-132.
- (48) Jaspers, op. cit., pp. 132-144.
- (49) Dilthey, Wilhelm: Obras. 7 vols., trad. esp., México, 1978, vol III, pp. 257-258.
- (50) Martín-Santos, op. cit., pp. 49-60.
- (51) Dilthey, op. cit., vol. VII, p. 227.
- (52) Martín-Santos, op. cit., pp. 61-63.

- (53) Dilthey, op. cit., vol. VII, p. 31.
- (54) Lain Entralgo, Pedro: Teoría y realidad del otro. Madrid, 1983 (1ª ed. 1981).
- (55) Dilthey, op. cit., vol. VII, p. 235.
- (56) Dilthey, op. cit., vol VII, p. 234.
- (57) Dilthey, op. cit., vol VII, p. 232.
- (58) Dilthey, op. cit., vol. VII, pp. 234-235.
- (59) Lain Entralgo, Pedro: op. cit., p. 135.
- (60) Dilthey, op. cit., vol. VII, p. 238.
- (61) Dilthey, op. cit., vol. VII, pp. 239-241.
- (62) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, pp. 253-256.
- (63) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin , 7ª ed., 1959, pp. 357-374.
- (64) Jaspers, op. cit., pp. 563-593.
- (65) Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919)
- (66) "Während in der Naturwissenschaft nur Kausalzusammenhänge gefunden werden können, findet in der Psychologie das Erkennen noch in dem Erfassen einer ganz anderen Art von Zusammenhängen seine Befriedigung. Seelisches geht aus Seelischem hervor. Der Angegriffene wird zornig und macht Abwehrhandlungen, der Betrogene wird mißtrauisch usw. Dieses Auseinanderher-vorgehen des seelischen aus Seelischem verstehen wir

genetisch". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, p. 146.

- (67) Jaspers, op. cit., pp. 153-158.
- (68) Jaspers, op. cit., pp. 159-181.
Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, pp. 303-344.
- (69) Al respecto véase Seidler, Eduard; Kindt, Hildburg; y Schaub, Norbert: "Jaspers und Freud". Sudhoffs Archiv 62 (1978) 37-63.
- (70) Esta es la tesis central del trabajo de Jaspers "Zur Kritik der Psychoanalyse" Nervenarzt 21 (1950) 465-468.
- (71) Jaspers, Karl: Allgemeine psychopathologie. Berlin, 1913, pp. 181-186.
- (72) Jaspers, op. cit., pp. 186-188.
- (73) Jaspers, op. cit., pp. 241-256.
- (74) "der Ganze der verständliche Zusammenhänge". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 357.
- (75) En relación a la influencia en este aspecto de Ludwig Klages sobre Jaspers, véase Martín-Santos, op. cit., pp. 222-223.
- (76) Cfr. Dilthey, op. cit., vol VII, pp. 251-152.
- (77) "Seine Grenze liegt darin, daß er, wenn er dem einzelnen Menschen gegenübertritt, diesen niemals ganz in seine psychologischen Begriffe auflösen kann. Je mehr er auf Begriffe bringt, als typisch, als regelmäßig erkennt und charakterisiert, desto mehr erkennt er, daß sich ihm etwas Unerkennbares verbirgt, das er erfassen, fühlen, ahnen, das er aber nicht greifen und einfangen kann. Für ihn als Psychopathologen ist es

genug, wenn er von der Unendlichkeit jedes Individuums weiß, die er nicht ausschöpfen kann; als Mensch mag er, davon unabhängig, noch mehr sehen; oder, wenn andere dieses Mehr, das etwas Unvergleichbares ist, sehen, soll er ihnen nicht mit Psychopathologie darein reden. Zumal ethische, ästhetische, metaphysische Wertungen sind völlig unabhängig von psychopathologischer Wertung und Zergliederung". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, pp. 1-2.

- (78) Stierlin, Helm: "Karl Jaspers' psychiatry in the light of his basic philosophic position". Journal of the History of the Behavioral Sciences 10 (1974) 213-226, pp. 219-223.
Laing, Ronald D.: The Politics of Experience. New York, 1967, pp. 93-97.
- (79) "Der Grenze der Forschung gegenüber dem Menschen dürfen wir uns nicht nur philosophisch bewußt sein, sondern müssen sie im Interesse der Forschung selber kennen. Es gibt zwar kein Verbot an die Forschung; was immer sie faktisch ergreifen, feststellen, befragen und untersuchen kann, soll sie ergreifen. Aber sie scheitert, und sie irrt, wo sie zuviel, wo sie das Ganze zu wissen oder grundsätzlich wissen zu können meint. Wo die Erkenntnis radikal scheitert, darf der Forschende wissen, daß sich ein Raum öffnet, in den er nicht mehr als Forscher gegenüber dem Menschen, sondern als Mensch mit dem Menschen als Schicksalgefährte eintritt. Der Mensch als Existenz ist mehr als das Ganze der verständlichen Zusammenhänge und mehr als die Gesamtheit seiner biologisch faßlichen Anlagen". Jaspers, Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, p. 359.
- (80) Martín-Santos, op. cit., p. 228.
- (81) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, pp. 230-232.
- (82) "In der Naturwissenschaft suchen wir nur eine Art von Zusammenhängen zu erfassen: Kausalzusammenhänge. Wir suchen durch Beobachtungen Regeln des Geschehens zu finden. Auf höherer Stufe von Gedanken nach den Regeln der Logik einsichtig auseinander hervorgehen, so verstehen wir diese Zusammenhänge rational. Wenn wir die Gedankeninhalte aber verstehen als entsprungen aus den Stimmungen, Wünschen und Befürchtungen des

Denkenden, so verstehen wir erst eigentlich psychologisch oder einführend. Führt das rationale Verstehen immer nur zur Feststellung, daß ein rationaler, ganz ohne alle Psychologie verständlicher Zusammenhang Inhalt einer Seele war, so führt uns das einführende Verstehen in seelische Zusammenhänge selbst hinein. Ist das rationale Verstehen nur eine Hilfsmittel der Psychologie, so führt das einführende Verstehen zur Psychologie selbst". Jaspers, op. cit., pp. 145-146.

(83) Jaspers, op. cit., pp. 191-194.

(84) Jaspers, op. cit., pp. 196-225.

(85) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 79. ed., 1959, pp. 444-463.

(86) A partir de la definitiva 48. ed. de 1941/1946, Jaspers introdujo en la Allgemeine Psychopathologie la visión filosófica del hombre considerado como conjunto y su significación para la consideración de la enfermedad y la relación médico-enfermo. Incidiremos en ella detalladamente en el último capítulo del presente trabajo, una vez que hayamos completado el análisis de la obra filosófica jaspersiana.

(87) "Die Untersuchung des biologischen Grundgeschehens und der verständlichen lebensgeschichtlichen Entwicklung gipfelt in einer Unterscheidung der Arten des Bios: der einheitlichen Entwicklung einer Persönlichkeit (auf dem Grunde eines normalen biologischen Ablaufs der Lebensalter und eventueller Phasen) von dem uneinheitlichen Charakter eines Lebens, das durch einen Bruch in zwei Abschnitte zerfällt, weil im biologischen Geschehen zu bestimmter Zeit ein Prozeß eingesetzt hat, der mit der Unterbrechung des biologischen Lebenslaufes das Seelenleben unumkehrbar, unheilbar verändert.

Biographische Kriterien des Prozesses sind: Das Auftreten des Neuen in einer zeitlich lokalisierbaren kurzen Spanne, die Begleitung mannigfacher bekannter Symptome in dieser Zeit, der Mangel einer auslösenden Ursache oder eines zureichend begründenden Erlebnisses. Dagegen sprechen wir von Entwicklung einer Persönlichkeit, soweit wir in der Gesamtheit der lebensgeschichtlichen Kategorien verstehen können, was geworden ist, unter Voraussetzung des normalen biolo-

gischen Grundgeschehens". Jaspers, *op. cit.*, pp. 590.

- (88) Sobre la influencia de la psiquiatría de Jaspers en Alemania, véase: Schmitt, Wolfram: "Karl Jaspers und seine Einfluß auf die Psychiatrie" En Leonhard, Joaquin-Felix (Hrsg.): Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg, 1983, pp. 23-41., pp. 32-38.
- (89) Para una información más extensa sobre el trabajo llevado a cabo en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg en esta época, consúltese: Kindt, Hildburg: "Der Arbeitskreis um Karl Wilmanns". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 83-93.
- (90) Schneider, Kurt: Klinische Psychopathologie. Stuttgart, 11ª ed., 1976 (3ª ed. 1950). Un breve resumen de las concepciones psiquiátricas de Kurt Schneider puede encontrarse en Huber, Gerd: "Die klinische Psychopathologie von Kurt Schneider". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979, pp. 102-111.
- (91) Cfr. Schmitt, *op. cit.*, pp. 32-33.
- (92) Véase, entre otros trabajos, Huber, Gerd: "Möglichkeiten und Grenzen der klassischen Psychopathologie am Beispiel der Wahnforschung". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologische Konzepte der Gegenwart. Stuttgart, 1982, pp. 127-141; Huber, Gerd y Gross, G.: Wahn. Eine deskriptiv-phänomenologische Untersuchung schizophrener Wahns. Stuttgart, 1977.
- (93) "Erleben eines Lebens in seiner Welt ohne Reflexion auf sich". Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 114.
- (94) Thyssen, Johannes: "The concept of foundering in Jaspers' philosophy". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957).
- (95) Lefebvre, Ludwig B.: "The psychology of Karl Jaspers". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 467-497, p.

475.

- (96) "...die eine Subjektivität, die das Allgemeine und Allgemeingültige gegenständlich erfaßt (...) der Punkt, in dem jeder jeden anderen vertreten kann". Jaspers, op. cit., p. 112.
- (97) "in dessen ideelle Totalitäten alles vom Bewußtsein Gedachte und als Dasein Wirkliche aufgenommen werden kann". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), p. 16.
- (98) "das Umgreifende, das wir als Wesen sind, welche in der Bewegung des Verstehens und Verstehenswerden Ganzheit verwirklichen". Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1946), p. 71.
- (99) "Mann kann, so sagte ich mir, offenbar nicht geradezu philosophieren, ohne in der Realität der Welt mitzugehen, ohne etwas zu tun. Der Weg zur Philosophie führt nicht über das abstrakte Denken". Jaspers, Karl: "Mein Weg zur Philosophie". En Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, pp. 323-332, p. 325.
- (100) "Ich fühlte in meinem Bauch durch Palpation eine große Zahl von Knoten ... Zum Arzt, Dr. Voelker; Diagnose: retroperitoneales Sarkom ... inoperabel: Tod sicher innerhalb des nächsten Jahres, wie Dr. V. ganz ruhig als etwas Harmloses erklärte. - Ich war sehr ergreifen, fühlte fast, wie mein Körper verzehrt wurde, aber ich hatte keine Angst. Ging zu Papa und Mama, um zu besprechen: diese waren ganz ruhig, was ich deutlich als Wohltat empfand. Das medizinische Studium habe nun wohl keinen Zweck mehr, ich müsse von jetzt ab nur Philosophie treiben. Das freute mich so sehr, daß mir das Sarkom schon aus der Erinnerung fast verschwinden war". Tagebuch 1907. Nachlaß.
- (101) Moritz Geiger (1880-1937) procedía de la escuela de Theodor Lipps. Estudió, además, con Wundt en Leipzig y con Husserl en Göttingen. Tras unos primeros trabajos sobre psicología experimental bajo la dirección de Wundt, su actividad se centró en el campo de la fenomenología del placer estético -"Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I (1913) 567-584-. En el intento de determinar la significación del

arte para la existencia humana, Geiger estudió el concepto de "efecto de profundidad" en contraste con el de "efecto de superficialidad" en las obras de arte, lo que le condujo directamente a la psicología existencial, al esbozar distintos niveles de profundidad en el ego del observador. Sus observaciones recuerdan a las expuestas por Jaspers en Strindberg und van Gogh (1922) con respecto al efecto que producían en el espectador los cuadros de van Gogh correspondientes al año de la instauración de su brote psicótico (véase Jaspers, Karl: Strindberg und van Gogh. München, 1949 (1ª ed. 1922, p. 157). Geiger realizó también trabajos sobre la empatía del estado de ánimo - "Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung". En Bericht über den IV Kongress für experimentelle Psychologie (1911) 1-45; y "Zum Problem der Stimmungseinfühlung". Zeitschrift für Ästhetik VI (1911) 1-42 - y sobre las bases fenomenológicas del inconsciente, aunque sin conexión con el psicoanálisis: "Das Unbewußte und die psychische Realität". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV (1921) 1-138. Cfr. Spiegelberg, Herbert: The Phenomenological Movement. The Hague, 1982, pp. 200-212; y Spiegelberg, Herbert: Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, 1972, pp. 15-16. En ambos se sitúa a Geiger en el contexto de movimiento fenomenológico y se ofrece, asimismo, un relación de sus principales obras y una pequeña batería de bibliografía crítica sobre ellas.

- (102) A pesar de que presumiblemente Jaspers había leído las primeras contribuciones fenomenológicas de Max Scheler (1874-1928) al campo de la psicología, que versaban sobre los autoengaños (Selbsttäuschungen) y sobre el resentimiento (Ressentiment) y aparecieron respectivamente en la Zeitschrift für Pathopsychologie I (1911) y 2 (1912), su influencia fue muy escasa en la primera edición de la Allgemeine Psychopathologie. Igualmente, el libro clásico de Scheler sobre la fenomenología de la simpatía, que contenía la primera discusión fenomenológica, crítica y comprensiva a la vez, con el psicoanálisis freudiano (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, 1913), tuvo un peso infimo en las posteriores ediciones de la Allgemeine Psychopathologie, a pesar de que Scheler difería bastante de la concepción científica husserliana de la filosofía y subordinaba todos los problemas específicos que de la utilización del método fenomenológico surgieran a la cuestión de la Weltanschauung. En cambio, Scheler sí tuvo una gran influencia sobre Kurt Schneider, así como sobre H. C. Rümke, Paul Schilder, von Gebattel y Viktor von Weizsäcker,

entre otros muchos autores. Cfr. Spiegelberg: The Phenomenological Movement. The Hague, 1982, pp. 268-305.

- (103) Carta del 4 de junio de 1928. Nachlaß.
- (104) Saner, Hans: Karl Jaspers in Selbstezeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b.H., 1982 (1ª ed. 1970), p. 33.
- (105) Lukács, Georg: "Der Äschermittwoch des parasitären Subjetivismus (Heidegger, Jaspers)". En Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1962, pp. 428-458.
- (106) Resulta curioso, a este respecto, cómo el propio Lukács quedó a su vez convertido por Thomas Mann en una figura protofascista al encarnarle en el personaje de Naphta en Der Zauberberg (1924).
- (107) Nachlaß.
- (108) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1953), p. 116.
- (109) Bloch, Ernst: Existenzerhellung und Symbolschau 'quer zum Dasein'". En Erbschaft dieser Zeit. Zürich, 1935, pp. 224 y ss.; y Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M., 1959, p. 1366.
- (110) Max Weber (1864-1920) nació en Erfurt. Tras sus estudios de abogacía, llegó a ser catedrático de economía nacional de 1894 a 1897 en Freiburg y de 1897 a 1899 en Heidelberg. En esta ciudad pasó a la situación de jubilado a causa de una enfermedad nerviosa, de la que, con el transcurso del tiempo, se iría reponiendo lentamente. Durante la Primera Guerra Mundial sirvió como capitán de la reserva y dirigió el lazareto de Heidelberg durante los primeros años de las hostilidades. En 1919 sucedió a Brentano en la cátedra de München, en donde participó en la redacción de la constitución de Weimar. Murió en 1920 a causa de una pulmonía a los 56 años de edad.
- (111) "Die Macht seiner Vernunft erweckte die im Anderen.

Weber wirkte nicht durch Autorität, nicht durch ein dunkles Überlegenheit des Wissens und Könnens, nicht durch ein dunkles Charisma (...), sondern durch Hervorbringen des sich aufschwingenden Selbstbewußtseins im Anderen. Er kann kein Gegenstand des Kultus sein, sondern nur der vernünftige Mensch für alle, die vernünftig, frei sein, selbst einsehen wollen. Er war es, der auf einzige Weise Mut machte, weil jeder den Weg gehen darf und soll, den Max Weber so weit gegangen war". Jaspers, Karl: "Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph" (1932). En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 424-484, p. 473.

- (112) Jaspers, Karl: "Max Weber. Eine Gedenkrede" (1920). En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 409-423.
- (113) Precisamente a raíz de este discurso conmemorativo se intensificó la enemistad entre Jaspers y Rickert. Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 38.
- (114) Jaspers, Karl: Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph" (1932). En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 424-484.
- (115) Jaspers, Karl: "Bemerkungen zu Karl Jaspers politisches Denken". En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 485-496.
- (116) Jaspers, Karl: Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph" (1932). En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 424-484.
- (117) Jaspers, op. cit., p. 483.
- (118) "Angesprochen von dem offenbaren Geheimnis eines solchen Menschen wie Max Weber, wird er sich vielleicht entzünden. Wenn dies aber geschieht, so darf man sagen: Ihm kommt näher, wer Scheitern und Tod begreift. Unverständlich aber bleibt er dem, der über der schönen Welt, die auch Max Weber in gelassener Heiterkeit genoss, den Tod vergißt". Jaspers, op. cit., pp. 483-484.

- (119) Weber, Max: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Trad. esp., Barcelona, 1979.
- (120) Sobre la metodología de Weber puede consultarse Weber, Max: "La naturaleza de la acción social". En Ensayos metodológicos, trad. esp., Barcelona, 1984, pp. 11-48.
- (121) Weber, op. cit., p. 19.
- (122) Weber, op. cit., p. 12.
- (123) Weber, op. cit., p. 17.
- (124) Weber, op. cit., p. 18.
- (125) Weber, op. cit., pp. 22-23.
- (126) Weber, op. cit., p. 42.
- (127) Weber, op. cit., pp. 25-28.
- (128) Sobre las diferencias entre "hechos" y "valores" en Weber, véase Weber, Max: "Los juicios de valor en la ciencia social". En Ensayos metodológicos, trad. esp., Barcelona, 1984, pp. 49-111.
- (129) Sobre el conocimiento objetivo en Weber, sus límites y la estricta separación, en el complementarse, con el juicio subjetivo, véase Weber, Max: "La objetividad del conocimiento en las ciencias y en la política sociales". En Ensayos metodológicos, Barcelona, 1984, pp. 112-190.
- (130) "... blieb er beim Ergreifen der empirischen Wirklichkeit in Distanz vom Kern der Dinge...". Jaspers, Karl: "Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph". En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 424-484, p. 462.
- (131) "Diese Reinheit der wissbaren Welt wird in anderem Zusammenhang Bedingung der Liebe zum eigentlichen

Sein". Jaspers, op. cit., p. 462.

- (132) Manasse, Ernst Moritz: "Jaspers' relation to Max Weber". En Schilpp, Paul Arthur: The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 377-378.
- (133) Jaspers, op. cit., pp. 478-479.
- (134) Manasse, op. cit., p. 382.
Cfr. Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1954 (1ª ed. 1919), pp. 332-343; y Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin 1973 (1ª ed. 1932), pp. 279 y ss.
- (135) Cfr. Manasse, op. cit., pp. 383-385.
Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919), pp. 354-356.
- (136) "Er suchte die Objektivität, das Ganze und Gültige in der Welt, dem er sich hingeben wollte, um eigentlich er selbst zu sein - und mußte sich aus der weiten Gegenwart auf sich zurückgeworfen fühlen, um auf sich selbst zu stehen wie einer, dem Welt und Raum genommen ist. Aber dieses Scheitern war für ihn selbst kein Scheitern. Niemals erlahmte er, sondern ergriff, wo er auch stand, die Aufgabe mit dem vollen Einsatz seiner Existenz. Daß auch diese Handeln, ob kleine oder große Umfänge der Wirklichkeit von ihm getroffen werden, erst dort, wo dieser volle Einsatz geschieht, an der der Grenze die Relativität offenbart und selbst seinen Symbolcharakter zeigt und wie gleichgültig wird, das war sein wahres Scheitern als Rückkehr zum Ursprung". Jaspers, Karl: "Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph". En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. München, 1968, pp. 424-484., p. 482.
Sobre la influencia de Weber en la recepción jaspersiana de Kierkegaard y Jaspers véase Manasse, op. cit., pp. 385-391.

3. EL PUNTO DE INFLEXION EN EL PENSAMIENTO
DE KARL JASPERS. EL PASO DE LA PSIQUIA-
RIA Y LA PSICOLOGIA A LA FILOSOFIA

3.1. BALANCE Y PERSPECTIVA

Jaspers publicó la Psychologie der Weltanschauungen en 1919 con el fin de darse a conocer en el seno de la universidad alemana. El libro no tuvo el éxito clamoroso que alcanzó la Allgemeine Psychopathologie, pero, sin embargo, estaba llamado a convertirse en una de las obras clave en el desarrollo del pensamiento de Jaspers; y no debido precisamente a sus observaciones psicológicas, sino a la filosofía oculta que se dejaba entrever bajo su ropaje psicológico. Cuando Jaspers, casi 34 años después de su primera edición, reflexiona nuevamente sobre la Psychologie der Weltanschauungen, observa que fue el primer escrito de lo que más tarde se llamó "filosofía de la Existencia" (1), pues lo que intentó en él fue plasmar las posibilidades de la Existencia humana individual.

Así pues, el libro puede considerarse tanto un contrapunto como un complemento de la Allgemeine Psychopathologie. Su sentido como contrapunto tiene un doble significado. Por una parte, si en la Allgemeine Psychopathologie Jaspers había buscado dar una panorámica lo más completa posible de la psicología patológica, en la Psychologie der Weltanschauungen intenta señalar las posibilidades del individuo desde el punto de vista psicológico. Por otra, mientras que en la Allgemeine Psychopathologie había descrito los medios mediante los cuales se adquiere conocimiento psicopatológico, en la Psychologie der Weltanschauungen pasa a describir los distintos armazones o estructuras en los cuales tiene lugar la vida psíquica de los individuos y que determinan

las características formales de sus manifestaciones mentales. Tales armazones son lo que Jaspers denomina concepciones del mundo (Weltanschauungen).

Su significado como complemento, aun siendo más importante, quedó todavía oscuro en el momento de la publicación del libro, pues aunque la obra supuso un paso adelante en el filosofar jaspersiano, la configuración de este filosofar estaba muy lejos de alcanzar su forma definitiva. En el análisis de la Allgemeine Psychopathologie pusimos de manifiesto cómo la investigación y delimitación de los métodos para el estudio de la enfermedad fue el primer paso para la conceptualización de la parte inmanente del Envolverte (Umgreifende) que somos nosotros. Es decir, cómo el estudio de la enfermedad, primero desde la óptica de la psicología objetiva y subjetiva, después desde la perspectiva de la psicología explicativa y, por último, desde el punto de vista del estudio de la psicología comprensiva, le había conducido a una primera delimitación de lo que en el transcurso de su reflexión filosófica llegaría a ser la existencia empírica (Dasein), la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) y el espíritu (Geist). En la Psychologie der Weltanschauungen, Jaspers sigue profundizando en el análisis de las formas de lo que sería lo inmanente del Envolverte que somos nosotros, esta vez subsumidas bajo los nombres genéricos de actitudes (Einstellungen) e imágenes del mundo (Weltbilder). Al mismo tiempo, al buscar la totalidad en la unidad de las actitudes (Einstellungen) e imágenes del mundo (Weltbilder), Jaspers llega al concepto de la vida del espíritu (das Leben des Geistes) como totalidad en el

movimiento de comprender y ser comprendido, como la fuerza que, en tanto abarcante (Umfassende), engloba en sí tanto las imágenes del mundo como las actitudes. Quedaba establecido así el abarcante (das Umfassende) como primer esbozo de lo que sería el edificio fundamental jaspersiano: el Envolvente (das Umgreifende). Pero, además, el surgimiento del abarcante (Umfassende) en su obra aconteció inseparablemente unido al de la Existencia (Existenz), de tal manera que lo uno no pudo suceder sin lo otro. En esta introducción de la Existencia en el núcleo del filosofar jaspersiano, el papel jugado por la enfermedad no fue desdeñable. De esta manera, si el estudio de la enfermedad había conducido a Jaspers en la Allgemeine Psychopathologie a la delimitación de lo inmanente del Envolvente que somos nosotros, en la Psychologie der Weltanschauungen será de nuevo la enfermedad, considerada esta vez como factor de individualización, la que capacitará a Jaspers para una primera introducción de la Existencia -lo trascendente del Envolvente que somos nosotros- en su reflexión filosófica.

La forma en que todo lo anterior se fue plasmando a lo largo de la Psychologie der Weltanschauungen fue en extremo laboriosa, compleja y no exenta de contradicciones. El presente capítulo tiene como objetivo hacerla comprensible.

3.2. ESQUEMA DE LA PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

3.2.1. LA PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN COMO COMPRESION DE LO ULTIMO Y TOTAL DEL HOMBRE

Para Jaspers, las concepciones del mundo no pueden reducirse a un mero saber particular, sino que son algo total que se manifiesta, tanto en la formación de los valores y la conformación consecuente de la vida, como en el mismo destino. Equivalen para él, en resumen, a las Ideas kantianas: "Cuando hablamos de concepciones del mundo queremos decir Ideas, lo último y total del hombre; tanto subjetivamente, como vivencia, fuerza y reflexión, como objetivamente, en tanto mundo conformado concretamente" (2).

El estudio de este todo corresponde a la filosofía, pero, de hecho, todo conocimiento puede ser filosófico -según Jaspers- con tal de que permanezca vinculado por numerosos hilos al todo. El peligro para las ciencias estriba en que en la elaboración del conocimiento particular pierdan esta orientación universal. Sin embargo, a pesar de este riesgo, en el mundo moderno puede darse la paradoja de que los mejores filósofos no sean precisamente los filósofos de carrera, sino científicos especializados que acepten y comprendan el espíritu del presente y mantengan, por tanto, ese cordón umbilical con el todo. No sería otro el caso de Max Weber (3).

La filosofía, por su parte, no debe quedarse en la mera contemplación universal, sino que debe dar impulsos para el

surgimiento de cuadros de valores, pues el mero saber contemplativo racional puede conducir a una inhibición del conocimiento en la medida en que dé lugar a una universalización de todo lo que es meramente relativo, originando lo que Jaspers denomina con el nombre de envoltura (Gehäuse). Pero si a esta contemplación universal formadora de valores se unen los impulsos que afectan al hombre en su totalidad estaremos ya ante una auténtica concepción del mundo (Weltanschauung) y, por ende, ante una auténtica filosofía o filosofía profética, como pueda ser la de Kant, Kierkegaard o Nietzsche (4).

Así pues, la misión de la psicología de las concepciones del mundo consistirá en buscar la comprensión de los mecanismos por los que esta filosofía profética tuvo lugar y, de esta forma, abarcar la comprensión de las posibilidades del hombre.

3.2.2. METODO JASPERSIANO PARA LA COMPRENSION DEL TODO PSICOLOGICO DEL HOMBRE. SUS FUENTES

Por dos caminos es posible esta comprensión del todo psicológico: primero, mediante una psicología general basada en la metodología de los principios, categorías y métodos del conocimiento psicológico; segundo, a través de una psicología de las concepciones del mundo caracterizada por una búsqueda de los límites o extremos dentro de los cuales acontece nuestra vida anímica (5). El segundo camino fue el elegido por Jaspers para su Psychologie der Weltanschauungen.

Cuatro son para Jaspers las fuentes de donde surge tal

psicología de las concepciones del mundo: la propia experiencia, la experiencia ajena, la intuición y las teorías de los pensadores. La experiencia propia conduce a un "pensar vivenciante" basado en las contradicciones de nuestro vivir: "en la experiencia viviente (...) dejamos que nuestro propio yo se ensanche, se deshaga y se reúna de nuevo en sí. Es una vida pulsante de extenderse y recogerse, de autoentrega y propia conservación, de amor y soledad, de unión y lucha, de seguridad, contradicción y derretimiento, de demolición y reconstrucción. Estas experiencias forman las piedras angulares para todo intento de una psicología de las concepciones del mundo" (6).

La experiencia ajena es el correlato indispensable de la experiencia propia, pues sólo la convivencia o el "copensar vivenciante" con otros hombres nos lleva a una asimilación de lo originariamente extraño (7).

Pero, si bien es cierto que la vivencia propia en el movimiento de la contradicción y la sumersión accesoria en situaciones nuevas y ajenas constituyen las fuentes más importantes de la comprensión psicológica, solamente la intuición puede servirnos para encontrar en esta maraña de vivencias y posibilidades lo verdaderamente importante, que, por lo demás, nunca se nos muestra directamente, sino tan sólo indirectamente (8).

Pero, ¿cómo formar con todo ello una psicología con múltiples nexos causales entre sus partes, con homogeneidad y sistemática interna, sin caer con ello en la construcción de un saber absoluto como el de Hegel en la Fenomenologie des Geistes? (9). La propuesta de Jaspers es clara: mientras que Hegel pretende

conocer el todo, él tiende a la subjetivación y, así, su intento se dirige a ver y conocer lo que sea posible en el hombre; en tanto Hegel concluye con el saber absoluto, Jaspers permanece en el absoluto no saber nada de lo esencial; en la Fenomenologie des Geistes, en suma, predomina un método, en la Psychologie der Weltanschauungen no prevalece ninguno.

Con estos presupuestos, Jaspers encontró los fundamentos para esta sistemática asistemática en las obras de Kant, Kierkegaard, Nietzsche y Weber (10). Kant y la teoría de las Ideas aportaron el esqueleto básico para esta psicología de las concepciones del mundo; Kierkegaard y Nietzsche contribuyeron con su experiencia original de la problemática de la existencia empírica (Dasein) y con la exposición de las posibilidades del hombre, es decir, con la elucidación de la Existencia posible (mögliche Existenz); los trabajos políticos y sociológico-religiosos de Max Weber, al contener -según Jaspers- una especie de análisis psicológico de las concepciones del mundo, en la medida en que conjugan la más concreta investigación histórica con el pensar sistemático, constituyeron el tercer apoyo básico para su trabajo. La obra de Weber se caracteriza además por la distinción entre hechos y valores que Jaspers intentó repetir en su libro: "En el presente ensayo quisiéramos también alcanzar la separación entre la valoración de la concepción del mundo y la contemplación científica para la que Weber, siguiendo formulaciones anteriores, aportó por primera vez el pathos" (11). Curiosamente, Jaspers acepta esta distinción de Weber, clave para la filosofía neokantiana de la escuela de Baden, y, sin

embargo rechazará sus consecuencias en sus numerosas polémicas con Rickert, del que Weber toma precisamente esta distinción.

Resumiendo: Jaspers pretende en su Psychologie der Weltanschauungen buscar la comprensión de los límites del existir humano. Para lo cual es imposible reunir todo el material de contemplaciones, reminiscencias y observaciones, pues ello sería una tarea infinita. Frente a lo ilimitado de tal tarea, Jaspers recurre a las ideas sistemáticas, pero sin que la creación de un todo coherente lleve pareja el aplastamiento de la vida. Por lo tanto, la única solución consiste en recurrir a métodos ordenadores parciales para cada materia en particular. Ante estos esquemas particulares, el hombre aparece como el infinito mismo al que pertenecen todos estos esquemas y en el que están preformados potencialmente. Entonces, "todos los tipos descritos de forma ordenada no son las últimas posibilidades por las que tiene que decidirse el hombre particular, sino posturas a las que el hombre viene a parar, pero que trasciende con su vida, cuando consideramos ésta como totalidad de su despliegue biográfico" (12). En consecuencia, el hombre mismo en su despliegue biográfico-vital debe constituirse en el factor relativizador de todo sistema que intente comprender su vida.

3.2.3. LA SISTEMÁTICA INTERNA DE LA PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN. SUS CONSECUENCIAS

Para despertar la impresión de que todo lo sistemático es fluyente, de que nada es absoluto en definitiva, Jaspers recurre

-siguiendo a Kant- a la escisión sujeto-objeto (Objekt-Subjekt-Spaltung) (13). Para Jaspers, nuestro conocimiento consiste en la tensión de polaridad entre sujeto y objeto. Cuando consideramos nuestro conocimiento exclusivamente desde el punto de vista del objeto, nuestro esfuerzo se concentra en la captación de algo que está frente a nosotros, fuera de nuestro yo. Pero todos los mundos objetivos no ponen ante nosotros la cosa en sí como objeto, y, además, independientemente de nuestro yo como realidad fáctica, el objeto no puede existir como realidad del fenómeno cognoscitivo en tanto no es dirigido a un sujeto; surge así la necesidad de concebir el mundo desde el sujeto, esto es, como perspectiva. Por su parte, el sujeto, independiente del objeto en la facticidad de su ser, no puede ni siquiera llegar a ser consciente de sí mismo si no es a través del objeto, ya sea por percepción, fantasía, representación, vivencia o experiencia. De este modo, sujeto y objeto están condicionados y determinados el uno por el otro. Igualmente, "en la escisión sujeto-objeto algo se deja poner de una forma u otra como absoluto, la realidad espacio-temporal, el sentido del valor, el mundo o el alma, etc.; pero toda absolutización de este tipo encuentra su enemigo en absolutizaciones contrapuestas y, por ello, su disolución" (14).

De estos absolutos parciales del sujeto y del objeto se derivan en la Psychologie der Welanschauungen las actitudes (Einstellungen) y las imágenes del mundo (Weltbilder). Pero, de la misma manera que no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto, sino que ambos constituyen una unidad en última instan-

cia, el aspecto contradictorio y de contrapunto de las absolutizaciones parciales de los conceptos de mundo desde el punto de vista del sujeto y del objeto no bastaría para hacer de un sistema de las concepciones del mundo posibles algo fluido y en movimiento en donde la vida no quedara al margen. Para solucionar este problema hay que encontrar en qué reside la unión sujeto-objeto o, lo que es lo mismo, qué son las concepciones del mundo en sí. Como respuesta, Jaspers dirige la mirada a lo que él llama fuerzas, principios, ideas o espíritu, es decir, a todo aquello que tiene por característica común el no poder ser fijado en conceptos. De estas fuerzas surgirán las escisiones sujeto-objeto y las respectivas concepciones del mundo absolutizadoras según el siguiente esquema de procedencia hegeliana: "el espíritu es 1) en sí, después 2) llega a ser otra cosa y es para sí (escisión sujeto-objeto) y 3), por último, regresa a sí. Al principio es la inmediatez indivisa, después sigue la mediación por la disociación, finalmente la inmediatez comunicada" (15).

Pero entre el espíritu hegeliano y el "espíritu viviente" de Jaspers hay una diferencia fundamental: mientras que el primero tiende a convertirse en un saber absoluto, el "espíritu viviente" de Jaspers equivale a las fuerzas o Ideas que no pueden ser nunca un saber absoluto para nosotros: "Lo último son las fuerzas e Ideas, que no podemos nunca comprender, pero sí tender hacia ellas. Lo que sabemos y decimos de ellas es también extrínseco. Ellas mismas, en cuanto son lo último, podrían ser designadas como lo absoluto (...), es decir, son la vida misma, la cual nunca llega a ser total y absolutamente extrínseca y

objetiva, aunque siempre tienda a ello" (16).

La diferencia fundamental entre esta versión jaspersiana de las Ideas kantianas o "espíritu viviente" y el espíritu de Hegel reside, pues, en que, a pesar de que ambos son el "centro" de donde surge la escisión sujeto-objeto y la concepción del mundo, la primera concierne a la Existencia (Existenz), esto es, contiene la Existencia, y ésta no puede ser nunca verdad absoluta, pues siempre es un continuo superarse, un permanente llegar a ser.

Una vez inteligido lo que constituye una concepción del mundo, Jaspers intenta la comprensión de los mecanismos por los que surge. Para ello, y partiendo de la escisión sujeto-objeto, Jaspers contempla en primer lugar las concepciones del mundo desde el punto de vista del sujeto y desde el lado del objeto. Las esferas determinadas de las concepciones del mundo que resultan de este proceder las llama, tal y como hemos visto, actitudes (Einstellungen) e imágenes del mundo (Weltbilder) respectivamente.

Las actitudes (17) son modos de conducta generales que pueden ser analizados como formas trascendentales en el sentido de Kant. Son los patrones en los cuales se experimenta el mundo de forma individual, ya sea activa o contemplativamente, racional o estéticamente, sensual o ascéticamente, etc.

Por imágenes del mundo entiende Jaspers "la totalidad de los contenidos objetivos que tiene un hombre" (18). Jaspers menciona muchos tipos distintos de imágenes del mundo divididas en tres bloques genéricos: la imagen del mundo sensitivo-esp-

cial (19), dividida a su vez en imágenes del mundo mecánico-natural, histórico-natural, mítico-natural y técnica: la imagen del mundo anímico-cultural (20), con sus dos absolutizaciones: el historicismo y el psicologismo; y, por último, la imagen metafísica del mundo (21), con sus dos tipos básicos: la imagen del mundo mitológico-demoníaca y la filosófica.

Cada una de estas variedades de actitudes o de imágenes del mundo puede considerarse como un patrón básico de la existencia empírica (Dasein) humana, como un característico "tipo" psicológico. En las dos primeras partes de la Psychologie der Weltanschauungen comentadas, Jaspers desarrolla "tipos" de esta índole, que se corresponden con los tipos ideales de Max Weber, cuya finalidad es servir de modelo o de bosquejo para casos concretos individuales. Pero las variedades de lo humano descritas en estos "tipos" no son todavía lo que Jaspers llama concepciones del mundo, sino sólo elementos estáticos de esas concepciones. Poseemos con ellas sólo formas de la substancia, pero no la substancia en sí. Tan sólo penetramos en la substancia, en el centro de las concepciones del mundo como tales, "cuando nos preguntamos acerca de la vida del espíritu o acerca de las fuerzas que como abarcentes (umfassende) encierran en sí las imágenes del mundo y las actitudes" (22).

La tercera parte de la Psychologie der Weltanschauungen, la unión de las actitudes y las imágenes del mundo, la vida del espíritu o primitivo Envolvente (Umgreifende), que aquí recibe todavía el nombre de abarcente (umfassende), no es otra cosa en origen que la interpretación jaspersiana de las Ideas de Kant.

En este intento de elucidación de las Ideas kantianas -de donde surgirá el abarcante (Umfassende)-radica la contradicción interna del libro y el nacimiento de lo que se dio en llamar kantismo metafísico.

Partiendo de la teoría del conocimiento kantiano, Jaspers utiliza la distinción de Weber -neokantiana- entre hecho y valor. Equipara los hechos a las actitudes y las imágenes del mundo y los valores a la vida del espíritu. Su fin es lograr una comprensión psicológica de cómo surgen estos valores o concepciones del mundo en sí. Pero lo que Jaspers lleva a cabo en realidad es una interpretación nueva de la teoría de las Ideas kantianas, sirviéndose para ello de las figuras de Kierkegaard y Nietzsche. Llega, por este camino, al abarcante (Umfassende), cuyo elemento conformador básico es la Existencia (Existenz). La psicología, pues, era en realidad pura filosofía.

Sobre la base de esta hipótesis, el estudio de la Psychologie der Weltanschauungen debe construirse sobre los siguientes puntos: a) el análisis del punto de partida jaspersiano (la teoría del conocimiento de Kant); b) el análisis del paso de la psicología a la filosofía (la transformación del neokantismo en kantismo metafísico en Jaspers); y c) el análisis de la elaboración de los pilares del futuro filosofar jaspersiano (el abarcante y la Existencia).

3.3.EL PUNTO DE PARTIDA DE LA PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

3.3.1.LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO KANTIANA

Kant pretende elaborar su filosofía como una ciencia (23), por tanto dirige su atención en primera instancia al carácter y al método de las ciencias ya constituidas. La ciencia recae sobre las cosas que son su objeto. Pero la ciencia consiste en un modo preciso y determinado de conocer los objetos. Aristóteles cifra este modo en la apodeixis; es éste una forma de ciencia en la que el entendimiento obtiene el conocimiento de las cosas basándose en la estructura formal del entendimiento mismo, estructura que no es otra que la lógica formal (24).

Hay otro modo de conocer las cosas distinto de la pura apodeixis. La matemática establece su razonamiento no con simples conceptos, sino construyendo figuras y números según sus conceptos. Es ciencia, pues, por "construcción" (25).

Existe, además, una ciencia que conoce por un método distinto de la apodeixis y de la construcción. La física de Galileo se basa en concebir primero los casos de cierta manera para después dirigirse a las cosas mismas con el fin de ver si confirman o destruyen lo que el entendimiento ha concebido de ellas. La física es, por tanto, ciencia por "hipótesis". La necesidad para el científico de establecer hipótesis para cada cuestión, no fue precisamente una creación conceptual de Galileo. El logro fundamental de Galileo no estriba en la hipótesis explicativa de un tipo de hechos, sino en algo más contundente:

la hipótesis radical de que el libro de la naturaleza se encuentra escrito en caracteres matemáticos (26). La ciencia así entendida tiene la característica de que el concepto puro no se basa en la intuición, sino que, por el contrario, es algo tan sólo concebido por el entendimiento para la intuición. En esto consiste lo que Kant llama revolución copernicana de la ciencia: el concepto queda establecido previamente a la intuición, de donde se deriva que la mente no gira alrededor de los objetos, sino que son los objetos los que giran alrededor de la mente.

Kant sostiene que la filosofía hasta su momento no había podido encontrar el camino seguro de las ciencias y se plantea la pregunta de por qué no intentar con la filosofía una revolución semejante a la de las ciencias. Con la mente puesta en este objetivo. Kant analiza los saberes que han logrado ser ya ciencia: la lógica, la matemática y la física. Estos conocimientos tienen dos grupos de características: a) en primer lugar, los tres deben el carácter de científicidad a que proceden a priori, es decir, proceden mediante juicios cuyo valor de verdad es independiente de la experiencia. Los juicios a priori se diferencian de los a posteriori en que estos últimos sólo adquieren su valor de verdad mediante la experiencia y son, por tanto, juicios empíricos (27). b) Pero, en segundo lugar, los tres tienen también un carácter distintivo entre sí. Para Kant, la lógica se funda en evidencias absolutas o, lo que es lo mismo, en juicios analíticos o juicios en los que el predicado está ya contenido en el concepto de sujeto (28). La lógica, por tanto, tiene su valor de verdad en que no se ocupa más que del pensa-

miento mismo, de sus conceptos; lo único que hace es explicarlos de tal forma que no se contradigan entre sí. Por contra, las otras dos ciencias no se ocupan sólo de conceptos, sino también de objetos. Así, sus juicios añaden al concepto de sujeto un predicado no contenido por el sujeto y utilizan, por tanto, juicios sintéticos (29).

El valor de verdad de la lógica, al utilizar juicios analíticos a priori, era claro y evidente, pero ¿dónde reside el fundamento de verdad de la matemática o de la física? o, en otras palabras, ¿dónde se encuentra el fundamento de verdad de los juicios sintéticos a priori? Una ojeada a su modo de proceder nos dará la respuesta (30): conciben de antemano lo que es la naturaleza, esto es, conforman los objetos con la hipótesis.

De esta manera, Kant encuentra un principio de conocimiento, aparte de la experiencia, sobre el que gira la ciencia moderna. Si queremos conducir a la metafísica por el camino seguro de las ciencias, debemos averiguar si es posible utilizar este principio en metafísica. El problema consiste, por consiguiente, en responder a la siguiente pregunta: ¿cómo son posibles en metafísica los juicios sintéticos a priori?

Para responder a tal interrogante hay que subsumir, primero, la intuición bajo los conceptos. Estos conceptos no son otra cosa que lo que ya Aristóteles llamó "categorías" o condiciones de inteligibilidad de la cosa (31). A partir de las categorías, Kant llega a la conclusión de que inteligibilidad y ser son una misma cosa, pues todo ser es inteligible en tanto es y todo lo objetivamente inteligible es. De donde se deriva que las catego-

rias son condiciones objetivas de las cosas y condiciones de su inteligibilidad.

Según esto, la cuestión está en qué consiste esa mismidad. Hemos visto que el entendimiento (Verstand) no hace las cosas, pero sí hace que ellas sean objetos para él por medio del pensar. El "yo pienso" es lo que hace que algo sea objeto. Las categorías son, en última instancia, las formas de esta acción intelectual por la cual, y sólo por la cual, hay objeto. Así el "yo pienso" es la base de esta mismidad y el principio original de todo juicio sintético a priori.

El carácter trascendental del paso de "ente" a "objeto" está fundado en la acción del yo-pienso. Kant llama a esta acción apercepción trascendental (transzendente Apperzeption) o apercepción originaria, y a este yo "yo trascendental" (32). Sobre ambos se apoya el método trascendental, que es un movimiento en dos tiempos: primero se descubren las categorías mediante el movimiento desde el objeto al "yo pienso"; después, mediante el movimiento del sujeto al objeto, se constituye el objeto en cuanto tal (33). De este modo, junto a la lógica como estructura formal del entendimiento, Kant establece una nueva lógica con la estructura primaria del yo como principio trascendental: la lógica trascendental.

Conocer es, por tanto, subsumir un objeto dado bajo un concepto del entendimiento. Pero los objetos le están dados al hombre sólo en una intuición sensible. Por eso, Kant se pregunta si estos objetos sensibles se acomodan o se corresponden con los objetos del entendimiento. Los conceptos empíricos tienen deter-

minantes empíricos, por lo tanto no hay ningún problema para extraer estos conceptos basados en la experiencia. No ocurre así con los conceptos puros del entendimiento, es decir, con las categorías, pues aquí no se trata de la semejanza entre el concepto y aquello a lo que se aplica el concepto. Los conceptos son en este caso puros, sin contenido empírico, y, por consiguiente, no pueden tener ninguna semejanza con lo empírico.

Para solucionar este problema, Kant comienza demostrando la condición de intuición a priori del espacio y del tiempo, donde se dan todas las cosas que el hombre percibe. El espacio y el tiempo son los supuestos de la ordenación de las cosas. Tiempo y espacio son las condiciones sensitivas más que hacen posible que algo se manifieste. Ambos son los elementos que posibilitan la aplicación de las categorías a aquello que es intuitivo. Al estar sometida a la determinación trascendental del tiempo, una categoría se convierte en esquema y, como tal, puede aplicarse a aquello que existe en la intuición (34). De esta forma, queda demostrada la validez del doble movimiento del método trascendental.

Kant recalca hasta la saciedad en la Crítica de la razón pura que las categorías son solamente aplicables a aquello que es dado en el espacio y en el tiempo. Si llamamos "fenómenos" a lo que es intuitivo en el espacio y el tiempo, tiene entonces que tener sentido considerar lo que no es fenómeno, lo que Kant llama la cosa-en-sí o noumeno (35). Pero esto entrañaría -según Kant- un peligro, el formar el concepto de noumeno presupone ya el empleo de las categorías, ya que no podemos entender nada, no

podemos formar concepto alguno, si no es por medio de categorías. Y las categorías no pueden emplearse trascendentalmente, sino sólo empíricamente. El peligro consiste, pues, en pensar que podemos formar un concepto de un noumeno.

Kant distingue entre un significado positivo y otro negativo del noumeno. En su significado negativo, el noumeno no es un objeto de intuición. En el sentido positivo, noumeno significa un objeto que puede ser intuido mediante un tipo especial de intuición no sensible. Kant rechaza el sentido positivo del concepto, porque supone un tipo de intuición que él mantiene que no poseemos (36). Si no es permitido suponer la existencia de dos tipos de objetos, es permisible, no obstante, tener el concepto de noumeno como un concepto límite que delimite lo que es intuido en el espacio y el tiempo, como aquello que pone límite a lo que puede ser intuido y, por lo tanto, conocido (37).

Por consiguiente, el entendimiento, con todo su bagaje de principios y categorías, no tiene otra finalidad que la de hacer posible la experiencia, hacer de lo dado objeto. Estos principios y categorías no enuncian caracteres de las cosas tales como son en sí, esto es, no expresan caracteres de lo trascendente, sino que proporcionan las condiciones para comprender las cosas, conduciendo a conocimientos teóricos en el caso de que haya algo dado a la intuición. Así, la filosofía debe renunciar a ser ontología para convertirse en ciencia de las condiciones trascendentales, ya que lo trascendente es pensable pero no cognoscible, pues para serlo haría falta que estuviera dado en una

intuición. Ciencia es sólo subsumir una intuición en un concepto, concebir algo dado como un objeto. La filosofía como ciencia es el saber trascendental de los objetos en cuanto tales.

Esto no quiere decir que lo trascendente, las cosas en sí y su conexión en lo que Kant llama mundo, alma y Dios, no tenga una misión en una filosofía considerada como ciencia. Por eso, si en la analítica trascendental Kant muestra que hay categorías y que éstas son condiciones necesarias para el conocimiento y que sólo son aplicables a lo que es dado en la intuición, en la dialéctica trascendental Kant argumenta que corresponde a la naturaleza de la razón emplear las categorías más allá de lo que es dado en el espacio y el tiempo, y con ello el intento de responder a cuestiones metafísicas. Pero aun cuando estas cuestiones metafísicas sean una expresión de la esencia de la razón, son, no obstante, ilegítimas. Para Kant, las categorías sólo pueden aplicarse a lo intuitivo y una violación de esta regla trae como consecuencia lo que él denomina ilusión trascendental (38). Esta ilusión, dado que tiene sus raíces en la esencia de la razón, puede ser reconocida como tal ilusión, pero no puede ser eliminada.

Kant distingue entre el entendimiento (Verstand) y la razón (Vernunft). Pensar un objeto, hacer un juicio sobre lo que está dado en el espacio y el tiempo de forma que mediante las categorías se torne en un juicio acerca del objeto es una actividad del entendimiento. Como, en un último análisis, las categorías están condicionadas por la apercepción trascendental, la actividad del entendimiento es un reflejo de tal

apercepción.

Del mismo modo que Kant llegó a las categorías considerando la forma lógica de los diferentes juicios, así también piensa que puede hallar las "ideas de la razón" considerando las diferentes formas de la inferencia, pues el obtener conclusiones de los silogismos formados por los juicios es función de la razón. Kant llama noción a la intelección de algo mediante conceptos puros, esto es, sin que nos sea dado nada a la intuición. Un concepto nocional de forma pura que trasciende las condiciones de posibilidad de la experiencia es lo que Kant llama Idea. La facultad del uso de los conceptos puros del entendimiento es a lo que Kant da el nombre de razón a diferencia del entendimiento.

Kant da por válidas las tres formas tradicionales de inferencia: la categórica, la hipotética y la disyuntiva. A cada una de las tres formas de inferencia le corresponde una de las tres Ideas de la razón: a la forma categórica la Idea de "alma", a la forma hipotética la Idea de "mundo" y a la disyuntiva la Idea de Dios (39). Como no hay ni puede haber concepto alguno de una Idea como objeto, somos llevados, merced a lo que Kant caracteriza como sofismas, a asumir la realidad objetiva de la Idea. Hay tres tipos de tales inferencias sofisticadas: paralogismos o inferencias concernientes a la Idea del alma, antinomias o inferencias concernientes a la Idea de mundo y el ideal de la razón pura o inferencias concernientes a la Idea de Dios.

Usado que se han los conceptos del entendimiento por sí mismos para entender como son los objetos, vemos cómo la razón

con sus Ideas no conduce a lo trascendente, sino a algo muy distinto: a la Idea de una totalidad objetual; mundo, alma y Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la totalidad de los objetos en cuanto objetos. No tienen, por tanto, una función cognoscitiva ni constitutiva, pero sí lo que Kant llama una función reguladora (40).

La meta del uso regulativo de las Ideas es proporcionar la mayor unidad posible a nuestro conocimiento. Tal intento de unidad de conocimiento es un principio lógico, es una ley de la razón, y sin razón no podría haber un uso coherente del entendimiento y, por lo tanto, tampoco un criterio de verdad empírica (41). Lo determinante de la Idea regulativa es que proporciona una dirección al conocimiento. El conocimiento procede como si (a) (b) hubiera tales conocimientos y su meta fuera conocerlos. El progreso del conocimiento es un proceso inacabable hacia ese ideal.

La ciencia no es un conocimiento de objetos, sino una sistematización objetual. Este sistema consiste en la totalidad de lo dable bajo una intuición externa (Idea de mundo), bajo una intuición interna (Idea de alma) y bajo la totalidad de estas dos totalidades (Idea de Dios). Así, el conocimiento comienza por la intuición, sigue con el concepto y termina con la Idea. A su vez, la función de la Idea es guiar el conocimiento en orden a formar un sistema.

Pero supongamos que lo trascendente nos fuera no ya dado, sino hecho presente en alguna manera. Si esto fuera así, lo que no pasa de ser un pensamiento posible sería un pensamiento

verdadero. Consecuentemente, la razón podría utilizar los conceptos del entendimiento de una forma distinta a la del conocer como ciencia. Este es el punto de partida de la Critica de la razón práctica (42).

En el hombre existe una consciencia del "deber ser". El deber moral se diferencia del deber condicionado en que aquél es un deber absoluto. Este deber no es un acto del sentimiento, sino de la razón; es, por eso, un imperativo absoluto, un imperativo categórico (43). La razón con esta función de imperar es lo que Kant llama razón práctica. El calificativo de práctica se refiere a una práctica que no se cifra en ser de una determinada manera, sino en obrar conforme al "deber ser".

El deber moral -el imperativo categórico- se abre a nuestra consciencia. Sin ser una intuición -ya que no es algo que "es", sino algo que nos dice lo que "debe ser"- la consciencia moral es un hecho (Faktum) de la razón (44). No es un hecho cognoscible, sino inteligible, ya que está más allá de todo lo sensible. Pero, a pesar de ello, en tanto hecho, la razón puede utilizar los conceptos puros o categorías para inteligirlo (45).

De esto se deriva que la razón práctica y la razón pura no son sino una misma razón en tanto facultad del uso de los conceptos del entendimiento. Esta razón es razón pura cuando conduce a Ideas reguladoras de la utilización de los conceptos por el entendimiento para comprender las intuiciones; cuando se utiliza esa razón para inteligir el hecho moral se convierte en razón práctica. Los conceptos del entendimiento usados para inteligir el hecho moral dan lugar a una intelección que no es

ciencia en sentido estricto, pero que sin embargo conduce a un saber riguroso de cómo son las cosas que constituyen el orden moral (46).

Si utilizamos los conceptos del entendimiento en este contexto, el hombre pasa de ser un objeto permanente en el curso fenoménico a ser una cosa en sí, persona. Considerado el hombre como sujeto del imperativo categórico, se sitúa más allá de toda conexión objetual, de toda causalidad, puesto que está obligado, incondicionalmente, a ser un "deber ser". De esta forma, el hecho moral prueba la existencia de la persona y de la libertad (47).

El hombre como cosa en sí, como voluntad pura, tiene algo que determina esta voluntad: el Bien (48). Este Bien es una realidad de la que no se puede tener un conocimiento teórico en el sentido de la ciencia, sino que se trata de una exigencia (49). Esta exigencia es lo que Kant llama postulado (50), esto es, resultados inteligibles pero no cognoscibles. De esta forma, mientras la razón teórica conduce a hipótesis, la razón práctica conduce a postulados. Tales postulados no son otros que la inmortalidad, la libertad y Dios. De la misma manera, Kant llama certeza a la seguridad del conocimiento teórico y creencia o fe (Glauben) (51) a la seguridad de la intelección de lo trascendente. Tanto la certeza como la fe son suscitadas por la razón.

Esta ciencia de los principios de la razón abre la perspectiva a una nueva concepción del hombre: "el hombre no es algo dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer. Lo puesto o dado (das Gegebene) es propuesto (das Aufgegebene)" (52). En

esta concepción del hombre quedan conjugadas la ciencia con la ética, el saber de lo que es con el saber de lo que debe ser.

3.3.2. LOS FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACION JASPERSIANA DE KANT

La tarea de señalar todos los puntos en los que Jaspers se apoya en Kant sería interminable y se saldría de los límites del presente trabajo (53). Nos contentaremos con reseñar aquellos aspectos de la obra de Kant que, mediante la especial interpretación que de ellos hizo Jaspers, se convirtieron en los fundamentos de la filosofía de este último. Dichos puntos pueden resumirse en tres:

1.- Como hemos visto, el concepto de juicio sintético a priori es la base sobre la que asienta la revolución kantiana, ya que a costa suya las estructuras cognoscitivas construyen el objeto; es decir, el acto intelectual de este juicio es la síntesis mediante la cual el sujeto cognoscente organiza la naturaleza. Tradicionalmente, se ha creído ver aquí la gran contradicción de Kant, pues no se habría decidido claramente ni por el idealismo ni por el realismo, sino que habría oscilado entre ambos polos. De esta forma, habría afirmado por una parte que la naturaleza determina el entendimiento, sosteniendo, a la vez, que el entendimiento determina la naturaleza. Esta forma de entender a Kant, iniciada por Schopenhauer y propagada por Kuno Fischer, enlaza con las teorías que han interpretado la Crítica de la razón pura como un conglomerado de materiales a los que Kant jamás habría llegado a dar una unificación (Adickes, Vaihinger, N. K. Smith).

A tal interpretación se contrapone la que, partiendo de la consideración de la coherencia última de la obra, afirma su consistencia y su unidad (H. J. Paton, F. Grayeff) (54).

Jaspers, probablemente por influencia de Kuno Fischer, coincide con las opiniones que consideran la obra de Kant como un cúmulo de fragmentos. Jaspers se apoya precisamente en esta interpretación para establecer su peculiar visión -en la que más adelante incidiremos- de las Ideas kantianas. Pero no por ello consideró una contradicción este aspecto del pensamiento kantiano. En él vio el camino para superar -trascender- toda envoltura (Gehäuse). Según Jaspers, el hombre necesita una serie de envolturas racionales (rational) -entre las que se encuentran no sólo el racionalismo o el idealismo, sino cualquier esquema o escuela de pensamiento devenido fijo y estable en el tiempo- que sistematicen el torbellino infinito de los conceptos y las formas de vida. Pero, al mismo tiempo, necesita superarlos. Así, de la misma forma que Kant mostró el camino a seguir no decantándose ni por el idealismo ni por el realismo, sino que encontró un nuevo principio fundamental que trascendió a ambos, Jaspers halla en las situaciones límites la forma de superar toda envoltura (Gehäuse) (55).

2.- La apercepción trascendental es para Kant el fundamento de toda formación objetual y el centro del método trascendental. Jaspers afirma que todo se presenta en la escisión sujeto-objeto (Subjekt-Objekt-Spaltung), que constituye la estructura fundamental de nuestro conocimiento. Cuando Jaspers se pregunta sobre lo que constituye la unidad del sujeto y el objeto, parte de la

utilización de la apercepción trascendental a modo de palanca para, mediante su interpretación de las Ideas kantianas, llegar al abaricante (Umfassende) primero y al Envolvente (Umgreifende) después; esto es, al ser en sí, ya que tanto el sujeto como el objeto surgen en su profundidad y están sostenidos por él.

3.- Kant considera en la Crítica de la razón pura que las Ideas deben tener una función reguladora del conocimiento científico. De la misma manera, en la Crítica de la razón práctica Kant considera al hombre como cosa en sí y como sujeto del imperativo categórico, lo que le obliga, incondicionalmente, a no ser sino un puro "deber ser", es decir, a ser persona y a tener libertad. Jaspers, en la intención de hacer con su Psychologie der Weltanschauungen un libro científico de psicología, dota igualmente a las Ideas de una función reguladora en el tercer capítulo del libro, pero al hacerlo establece una peculiar interpretación de las Ideas kantianas, basándose, entre otras fuentes, en la consideración del hombre como cosa en sí. Realiza, por así decirlo, una interpretación antropocéntrica de las Ideas kantianas. ¿En qué consiste dicha primera interpretación? Jaspers no considera las Ideas kantianas -mundo, alma y Dios- como las únicas posibles. A partir de este presupuesto, intenta realizar otra reorganización de las Ideas "sin dejar de pensar de modo kantiano" (56). De la misma forma que Kant, Jaspers busca el "todo". Este todo tiene para Jaspers un doble sentido: primero, el todo de las direcciones de la experiencia, en donde Jaspers establece tres Ideas dominantes: mecanismo (mundo), organismo (vida) y alma (personalidad); segundo, el todo de los contenidos

de la experiencia (57). Llegado a este punto, Jaspers sube un nuevo peldaño en su visión antropocéntrica y contrapone al todo de las direcciones de la experiencia, visto en su psicología como personalidad, el todo de los contenidos de la experiencia, que en su psicología deviene personalidad aislada, siendo esta última sólo posible en tanto experiencia individual de un "individuo abarcante" (umfassendes Individuum) -la Idea de personalidad-, pero que toma innumerables formas dependiendo de cada individuo aislado (58). A través de esta visión antropocéntrica, Jaspers llega a los conceptos de universalidad y excepción y a su mutua interrelación. El primer paso hacia el abarcante y la Existencia quedaba dado.

3.4.EL PASO DE LA PSICOLOGIA A LA FILOSOFIA

En el epígrafe anterior han quedado plasmadas las bases kantianas de las que Jaspers pretendía hacer surgir su psicología. Vamos a centrarnos ahora en el proceso de conversión que le llevó en su Psychologie der Weltanschauungen desde esta planeada psicología a una filosofía embrionaria.

Como hemos mencionado más arriba, Jaspers parte -bajo la influencia de Max Weber- de la distinción neokantiana entre hecho y valor. Podrían, así, considerarse las dos primeras partes de la Psychologie der Weltanschauungen como los "hechos" y la tercera parte como los "valores". Pero Jaspers no siguió -mejor cabría decir no pudo seguir- los principios weberianos al pie de la letra y, en consecuencia, los contenidos finales del

libro se alejaron bastante de los inicialmente planeados, extremo este que pasó incluso inadvertido para el propio autor en un principio.

Quizá el mejor instrumento del que nos podamos servir para aclarar los puntos básicos de esta "desviación", que posteriormente se iba a revelar tan productiva, sea la crítica del mismo Rickert a la *Psychologie der Weltanschauungen* (59).

3.4.1. LA RELACION ENTRE JASPERS Y RICKERT

Antes de entrar en el análisis detallado de esta crítica, hay que enmarcarla en el contexto de la relación que existió entre Jaspers y Rickert, pues, tras Husserl, Rickert fue el segundo filósofo al que Jaspers se enfrentó directamente. La relación entre ambos empezó en 1916, cuando Rickert ocupó la primera cátedra de filosofía de Heidelberg como sucesor de Windelband, siendo Jaspers por entonces *Privatdozent* de psicología, y se extendió hasta 1936. Al comienzo de dicha relación, el caudillo de la escuela neokantiana de Baden concedió a Jaspers - según las propias palabras de este último (60) - la libertad de los locos (*Narrenfreiheit*), pero esta condescendencia se acabó cuando Jaspers se decidió a entrar plenamente en el campo filosófico. Entonces se puso de manifiesto la diferencia fundamental entre ambos: mientras que Rickert pretendía que la filosofía tuviese un nivel científico y, por lo tanto, validez universal, Jaspers disentía radicalmente de tal opinión, pues para él el conocimiento científico debía ir acompañado de una conciencia

crítica del saber, esto es, de una consciencia de sus límites (61). Dicha consciencia debía ser proporcionada por la filosofía y, en consecuencia, la filosofía misma no podía convertirse nunca en ciencia.

Otro punto de fricción entre ambos fue la veneración que Jaspers sentía por Max Weber, quien, a su vez, era amigo personal de Rickert. Cuando Max Weber murió en 1920, Rickert pretendió tratarle como si hubiera sido un discípulo suyo (62); para Jaspers, en cambio, algunas de las ideas principales de Rickert tenían su origen en los hallazgos metodológicos de Weber (63). Esta drástica diferencia con respecto al gran pensador motivó la práctica ruptura de las relaciones entre ambos. La gota que colmó el vaso fue el que Jaspers afirmara en su Gedankrede que Weber era la filosofía encarnada y que, por lo tanto, debería ser considerado por la posteridad básicamente como filósofo. Rickert le reprochó agriamente esta afirmación y a partir de entonces fue siempre su enemigo (64), hasta el extremo de que cuando se quedó vacante la segunda cátedra de filosofía de Heidelberg, Rickert hizo todo lo que estuvo en sus manos para que Jaspers no la ocupara.

A pesar de todo lo anterior, Rickert -del mismo modo que Husserl- contribuyó, aunque sólo fuera por reacción, a que Jaspers moldease su propia filosofía. Pero centrémonos sin más demora en la crítica de Rickert a la Psychologie der Weltanschauungen, no para poner de manifiesto estas diferencias entre ambos, sino para ahondar en el propio filosofar de Jaspers.

3.4.2. LA CRITICA DE RICKERT A JASPERS

3.4.2.1. LOS PRINCIPIOS NEOKANTIANOS DE RICKERT

Según Rickert, toda referencia a un objeto consiste en hacer necesaria la unión de las representaciones de una forma determinada y someterlas a una regla (65). Esta actividad no se apoya en el querer real de un sujeto físico o metafísico, sino que se sustenta en un valor que tiene vigencia (geltender Wert) (66). La ontología queda, así, convertida en axiología.

Por ello, toda filosofía después de kant no puede tratar del sujeto físico real, sino del trascendental normativo. El hombre individual sólo logra la objetividad cuando se rige según este sujeto trascendental-ideal y sus reglas supraindividuales. La tarea de la filosofía crítica consiste en traer a la conciencia estas reglas (67).

Desde esta perspectiva axiológica -típica del neokantismo de la escuela de Baden- las Ideas kantianas (mundo, alma, Dios) son las formas por las que el sujeto piensa a priori los contenidos del mundo, pero no como realidades, sino como ideales que no puede completar absolutamente y que, sin embargo, tiene que tender a realizar como realidad absoluta porque rigen como valores teóricos (68).

El mundo objetual en su totalidad queda representado como una estructura que el sujeto tiene que trabajar continuamente; en otras palabras, los objetos no son seres dados, sino propuestos como tarea a cumplir en una aproximación infinita (69).

Con este aparato conceptual, sumariamente resumido aquí, Rickert emprende la crítica del libro de Jaspers. Aparte de rechazar la versión jaspersiana de las Ideas como fuerzas reales del alma (70), el pathos antisistemático que -sobre todo por influencia de Kierkegaard y Nietzsche- le conduce a oponer diversos sistemas a un sistema total y único (71) y el trasfondo de una Weltanschauung "biologista" del libro en su conjunto (72), Rickert incide en dos aspectos fundamentales: la mezcla de la psicología de las concepciones del mundo con la filosofía de los valores (73) y la confusión entre vida real y las teorías (74). Analizaremos a continuación estos dos últimos puntos más detalladamente, en los que se pone de manifiesto cómo Jaspers pasó -inintencionadamente- de la psicología a la filosofía en su Psychologie der Weltanschauungen.

3.4.2.2. LA MEZCLA DE LA PSICOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO CON LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

La psicología, según Jaspers, debe ocuparse -como la física- de una parte del mundo real. Sin embargo, esto está en franca contradicción con el sentido de "consideración universal" del que pretende dotar a su psicología, como acertadamente resalta Rickert. En efecto, junto a los ricos análisis concretos que pueblan la obra, siempre se entremezclan -incluso en las dos primeras partes del libro- valoraciones que no pueden ser en absoluto científicas (tal como Jaspers pretendía) dada su unilateralidad y por lo tanto su carencia de objetividad. La asi-

duidad con la que Jaspers llevó a cabo este proceder fue convirtiendo el pretendido libro de psicología en otro de filosofía sin solución de continuidad. De esta manera, el trabajo de Jaspers no fue un libro científico sobre psicología, dada la inmensa cantidad de valoraciones procedentes de distintos puntos de vista a las que los análisis psicológicos estaban unidos; pero tampoco fue un libro de filosofía al estilo de Rickert, pues no versaba exclusivamente sobre los valores normativos.

3.4.2.3. EL IRREALISMO DEL NEOKANTISMO FRENTE AL REALISMO DEL KANTISMO METAFISICO. LA EXISTENCIA COMO ELEMENTO CONFORMADOR DEL KANTISMO METAFISICO JASPERSIANO

¿Cuál va a ser entonces la característica fundamental de esta filosofía? Si observamos detenidamente el proceder seguido por Jaspers en su *Psychologie der Weltanschauungen* nos daremos cuenta de cómo no sólo atiende al hombre en su conjunto (a la vida del hombre), sino también a las teorías racionalmente formadas, a las imágenes objetivas que el sujeto expresa y con las que se justifica; se dirige también, por tanto, a las reglas que deben formar su vida. Así pues, siguiendo la terminología de Rickert, Jaspers no se refiere sólo a lo real, a lo individual, a la vida de una persona concreta. Por tanto, su filosofía -pues Jaspers hace ya filosofía en la *Psychologie der Weltanschauungen*- no puede ser considerada científica en el sentido neokantiano del término, ya que sólo puede haber tal cuando se circunscribe, intentando plasmarlo en la consciencia, a lo irreal o

normativo. Pero la introducción del sujeto como tal (lo real) como variable de igual rango que lo normativo (lo irreal) en su ecuación de conocimiento, posibilita a Jaspers la consideración de la Existencia, en tanto posibilidad máxima del sujeto.

Podemos afirmar, en conclusión, que Jaspers llega al kantismo metafísico mediante un camino psicológico subsidiario de la filosofía neokantiana. El eje sobre el que gira y que hace posible este kantismo metafísico no es otro que la Existencia, la posibilidad máxima de la vida del sujeto.

3.5. LOS PILARES DEL SURGIMIENTO DEL FILOSOFAR JASPERSIANO

Hemos analizado las bases kantianas de la teoría del conocimiento de Jaspers y cómo la propia inercia de su interpretación de Kant le llevó a pasar, casi imperceptiblemente, de la psicología a la filosofía. Esta naciente filosofía no se entendería plenamente sin la influencia de Kierkegaard. Una ojeada al complejo pensar kierkegaardiano nos ayudará a poner de manifiesto la innegable impronta dejada en Jaspers, sin la cual el kantismo metafísico de éste resultaría incomprensible.

3.5.1. EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

3.5.1.1. LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO SOBRE LA EXISTENCIA EN KIERKEGAARD

El filosofar de Kierkegaard (75) bebe en tres fuentes

fundamentales. La primera es el "individuo", que constituye el tema central de su obra. Esta profundización tiene la peculiaridad de ser un buceo en su propia individualidad, en su propia personalidad. Tal individualidad no es otra cosa, para Kierkegaard, que la vida misma, la vida en su curso.

La segunda consiste en el rechazo sistemático de todo sistema. Surgido como reacción al racionalismo hegeliano, la razón última de este rechazo hay que buscarla en la oposición radical entre Existencia (Existenz) y pensamiento. Para Kierkegaard, no hay pensamiento real si no es vivido y, por lo tanto, hecho existencial.

La tercera fuente es el cristianismo imbuido de luteranismo. La inquietud y la angustia que planean sobre toda su obra son inseparables de su cristianismo duro y sombrío. La Existencia en Kierkegaard sólo es tal en tanto va acompañada del sentimiento de inquietud y de angustia; en otras palabras, el hombre se experimenta a sí mismo como vivo y existente mucho mejor en el sufrimiento que en la felicidad. De esta manera, la enfermedad en tanto sufrimiento -y este es el primer nexo de unión entre la enfermedad y la filosofía kierkegaardiana- puede convertirse en la fuerza desveladora de la propia Existencia, máxime cuando es uno de los factores de individualización por excelencia.

3.5.1.2. EL CONCEPTO DE EXISTENCIA Y LA RELACION ENTRE EXISTENCIA Y ENFERMEDAD EN LA OBRA DE KIERKEGAARD

Una vez que hemos visto sobre qué bases se asienta el pensar de Kierkegaard, estamos en condiciones de precisar los requisitos de la Existencia (76). Tres son, sumariámnete, estos condicionantes: la verdad como fe, la necesidad de elegir y, en último término, la angustia y la desesperación.

1. La verdad como fe

Kierkegaard admite que hay un imperativo de conocimiento, pero igualmente reconoce la existencia de un imperativo moral con el que el imperativo del conocimiento tiene que coincidir en cierto modo. De esta manera, la verdad llega a ser mi verdad en tanto yo la obro, con lo que tal verdad queda unida de forma inseparable a la Existencia. Si la verdad será tanto más verdad cuanto más unida esté a la Existencia -esto es, cuanto más subjetiva y apasionada sea-, la fe puede ser considerada la verdad por excelencia.

2. La necesidad de elegir

Lo verdaderamente propio de la Existencia es elegir. Cuando se trata de situaciones racionales, la elección es sencilla: solamente consiste en ordenar los conceptos. Pero cuando entra en juego la Existencia con toda su carga antinómica y, por lo tanto, irracional, la elección se torna dialéctica viviente; de tal forma, que la elección es para la Existencia a la vez necesaria y libre. La elección se convierte en fuerza vital

cuando ésta es tan libre que el existente no puede no elegirla. El ejemplo más claro es el caso de la muerte, en la que la elección gira en torno a lo necesario. El elegir es, pues, afirmarse a sí mismo sobre todas las verosimilitudes racionales. Sin embargo toda elección entraña un riesgo para la Existencia y es justamente en este punto donde la enfermedad puede imbricarse por segunda vez en el pensamiento kierkegaardiano, ya que la vivencia de la enfermedad como riesgo de la Existencia puede constituirse en el factor impulsor de esta elección a la vez necesaria y libre.

La filosofía queda convertida, por tanto, no en el arte de ser un pensador, sino en el de ser un "individuo". Y, de la misma manera que para conseguir su Existencia debe debatirse en elecciones necesarias y libres, para ser único necesita a la vez ser parte del todo (recuérdese esto cuando hablemos del Envolvente, *das Umgreifende*, jaspersiano). De aquí se deriva sin solución de continuidad que únicamente la relación entre los existentes configura la verdadera Existencia individual y que sólo hay un medio posible de establecer tal relación configuradora de la Existencia: el estar delante del otro como elección viviente y esperar del otro la misma actitud, pues entrar en comunicación con el otro equivale a hacerle existir, y al hacerle existir me hago existir a mí mismo.

3. La angustia y la desesperación

Ligado a la subjetividad y a la individualidad más desafo-

rada, unido a la necesidad de elección y al consiguiente riesgo, el existir es siempre sufrir desesperación y angustia. La desesperación como tal arranca al hombre de los sistemas cerrados en los que se encuentra y le impulsa a la ruptura y al salto más allá de sus propios límites en busca de la verdad, lo que da lugar a la creación de otros sistemas nuevos en una actividad sin fin, siempre incompleta e imperfecta. Cuando esta desesperación se hace contra Dios como mero desafío, Kierkegaard la llama desesperación demoníaca (77). Pero hay también para él una desesperación saludable y ella es la puerta que comunica con la Trascendencia y el Absoluto e introduce al existente en lo eterno.

La desesperación está, pues, ligada al fracaso y es consecuencia suya. La angustia, en cambio, precede al pecado y va unida a la posibilidad y a la libertad (78). La angustia tiene su origen en que el hombre no es un ser dado, sino sólo una mera posibilidad, siempre incompleta, de ser. Así, el hombre se encuentra permanentemente ante la nada y el vacío, lo que indefectiblemente genera angustia. Sin embargo, ella es precisamente el signo de la posibilidad potencial del hombre.

La desesperación y la angustia constituyen el tercer punto de conexión entre la enfermedad y el pensar kierkegaardiano sobre la Existencia. La enfermedad en tanto "desesperación" puede hacer ver al que la padece la posibilidad de escapar de los límites que le imponía el estado de salud y le puede posibilitar para crear una nueva concepción del mundo que a la postre, aunque ligada al fracaso último, sea más "sana" que la que el

sujeto tenía en el estado de salud. De igual forma, la enfermedad en tanto "angustia", al sumir al enfermo en estado de permanente posibilidad, le pone en situación de considerar su Existencia total no como algo acabado, sino como algo infinitamente perfectible.

¿Cuál puede ser, para acabar, el modo de exposición de esta filosofía que no es otra cosa que una pura subjetividad? Únicamente puede ser el de la comunicación indirecta; es decir, una exposición que evite cuidadosamente convertirse en un cuerpo de doctrina sistemático y se limite sólo a ser una llamada al otro por medio del existir concreto. No fue otro el modo de filosofar de Kierkegaard y no otro tampoco fue el de Jaspers.

3.5.2. LA INTRODUCCION DE KIERKEGAARD EN EL ESQUEMA KANTIANO DE JASPERS. EL SIGNIFICADO DE LA ENFERMEDAD EN DICHA INCORPORACION

Hemos descrito las fuentes del pensar kierkegaardiano y los condicionantes de su "concepto" de Existencia (Existenz). También nos hemos adentrado en la relación entre estos condicionantes y la enfermedad considerada como factor de individualización a través del sufrimiento, como riesgo, como desesperación y angustia. Ahora consideraremos cómo Jaspers adapta la influencia de Kierkegaard -vinculada mayormente al "concepto" de Existencia- en el esquema kantiano y cómo, en dicha adaptación, la enfermedad vuelve a jugar un importante papel.

3.5.2.1. LA PRIMITIVA CONFORMACION DE LA EXISTENCIA (EXISTENZ)

3.5.2.1.1. LA SITUACION DEL HOMBRE. LAS SITUACIONES LIMITES (GRENZSITUATIONEN). LA IMPORTANCIA DE LA ENFERMEDAD EN LA PRIMERA CONFIGURACION DE LA EXISTENCIA A TRAVES DE LAS SITUACIONES LIMITES

Jaspers parte, tal y como hemos visto, de que el hombre vive en su existencia empírica (Dasein) en la escisión sujeto-objeto (Subjekt-Objekt-Spaltung). Tanto las actitudes (Einstellungen) como las imágenes del mundo (Weltbilder) derivadas de dicha escisión van a dar lugar a valoraciones entre las que se establece un sistema de jerarquía. Una vez que se ha realizado tal jerarquización, surge la pregunta por el fin último (el telos absoluto) (79), lo que puede dar lugar a que esta jerarquía quede formulada objetivamente y se pretenda para ella validez universal, originando así las "doctrinas de vida" (80); o, por contra, puede traer consigo que el hombre se dé cuenta de su propia situación, es decir, de su estar inmerso en el curso de las destrucciones del mundo (81). En una situación tal, las doctrinas de vida se tornan insuficientes y el hombre toma consciencia de la situación antinómica de su existir. Esta consciencia puede ser un arma de doble filo, pues mientras que por un lado se torna fuerza creadora, por otro inhibe y aporta inseguridad.

Para Jaspers, las antinomias son aquellas oposiciones que quedan colocadas bajo el punto de vista de lo absoluto y del

valor: "Son antinomias aquellas contradicciones lógicas irresolubles, que están en el límite del conocer y del pensar, que no pueden ser consideradas como error, falta o malentendido, que no pueden ser dejadas de lado como puramente fenoménicas" (82). Y son precisamente estas antinomias las que dotan de vida a las fuerzas del conocer. Tales fuerzas vitales son las que Jaspers denomina "Ideas" (83).

El hombre se topa con las antinomias en las situaciones límites (Grenzsituationen). Cuando el hombre abandona las "doctrinas de vida" y se da cuenta de su situación y, por lo tanto, de su estar sumido en el devenir del mundo, se le hace patente el que, junto a las situaciones variables de nuestro ser, existan otras situaciones de las que no puede librarse jamás; pueden cambiar sus apariencias, pero ellas son, en sí, algo definitivo: son las situaciones límites. Más allá de ellas el hombre, desde su existencia empírica (Dasein), no puede percibir nada. Son el límite de la existencia empírica (Dasein).

Todas las situaciones límites tienen algo en común: producen sufrimiento (84). Frente a este sufrimiento caben reacciones absolutizadoras, que derivan hacia el pesimismo o el optimismo (85); o reacciones individuales, que consisten en actuar como si el sufrimiento no fuera algo definitivo o, al contrario, como si fuera algo último (86). En este segundo caso, el hombre puede reaccionar resignadamente (87), huyendo del mundo (88), heroicamente (89) o metafísico-religiosamente (90). En realidad, no importa tanto la forma de reaccionar como la reacción en sí. Es decir, la reacción no debe convertirse en una doctrina, en una

envoltura (Gehäuse), sino que debe ser una con la propia vida, de tal forma que se convierta en "un estímulo, una sacudida y una llamada permanente a las propias fuerzas vitales y a las de los otros" (91).

Si consideramos la vivencia de la patología propia tanto en Kierkegaard como en Jaspers, no es extraño que ambos consideraran el sufrimiento, bien como condición de la Existencia, bien como situación límite. Para ambos autores, en los que la subjetividad máxima constituye la condición del verdadero existir, la enfermedad se convirtió en el medio de lograr la máxima individualización, haciéndolos excepción. Es lógico, por tanto, que la enfermedad en forma de sufrimiento quedara plasmada en sus respectivas filosofías.

Estas características comunes de las situaciones límites aparecen de nuevo en cada situación límite particular. La lucha, la muerte, el azar, y la culpa tienen como fundamento el sufrimiento y el sentido antinómico: la lucha va unida a la ayuda mutua, la muerte a la vida, el azar al sentido y la culpa a la conciencia de purificación (92).

La lucha es el aspecto básico de todo existir. El hombre - ya sea en el aspecto biológico, como especie o como individuo aislado- se encuentra en lucha permanente (93). El hombre puede reaccionar apartándose de la lucha, ignorándola como algo último, puede afirmarse en la lucha al modo del antiguo germano (94), o bien puede percibir que no tiene sentido decir si o no a la lucha. En este último caso "el hombre viviente en síntesis antinómica, a la que deviene pleno de sentido, objetiva y perso-

nalmente, existe también inevitablemente luchando, de la misma forma que existe básicamente eligiendo, finita y temporalmente" (95).

Vemos, pues, cómo la lucha jaspersiana se corresponde con la elección kierkegaardiana como carácter fundamental de la Existencia (Existenz). Es muy posible que la vivencia de la patología por Kierkegaard no fuera un elemento desdeñable en la formación de su consideración del elegir como carácter de la Existencia, al tener en cuenta el riesgo para la Existencia como parte fundamental de toda elección. De la misma manera, cuando Jaspers recoge los conceptos de elección y riesgo kierkegaardianos y los subsume bajo la situación límite de la lucha, no está ausente de su proceder -pues no podemos olvidar que en él se daba la antinomia de ser médico y enfermo al mismo tiempo- la noción de la lucha del enfermo por obtener su propia terapia frente al hacer bienintencionado aunque algunas veces contraproducente del médico, a pesar de que esta postura pueda acarrear al enfermo un riesgo suplementario para su propia vida.

La muerte puede ser vista como situación general del mundo y a la vez como una situación específicamente personal. La muerte, desde el punto de vista general, se inscribe en el marco de que todo lo real es perecedero (96). Desde el punto de vista individual, la muerte se convierte, en cambio, en algo totalmente incommunicable y secreto que, en tanto destrucción del propio ser, deviene ruina total (97), adquiriendo entonces el carácter de situación límite y entrando, paradójicamente, en el vivir del hombre. Cuando la muerte queda convertida en situación límite

caben, asimismo, varias reacciones. La primera es la negativista, condensada en la fórmula "nada tiene sentido" (98). Frente a esta reacción nihilista se encuentran aquellas para las que la muerte tiene un sentido. Entre ellas están las que pretenden superar la muerte afirmándola (budismo) (99), las que intentan superarla negándola (la transformación eterna propugnada por algunos filósofos presocráticos y renacentistas) (100) y, sobre todo, las que buscan mejorar su vida por el camino difícil, el camino que pasa por la muerte. Esta última opción se basa, como afirma Jaspers en clara consonancia con Kierkegaard, en la subjetividad plena (101). De esta manera, si el problema reside en llegar a ser subjetivamente, el pensamiento de la muerte no puede quedarse para el sujeto en algo aislado, sino que debe engendrar un modo determinado de actuar, de obrar en el mundo. Así pues, si la subjetividad -y recordemos que una de las fuentes de esta subjetividad puede ser la enfermedad- radica en que el hombre, en su reflexionar sobre su propia Existencia y en el obrar que debe acompañar a dicha reflexión, se construya continuamente a sí mismo, de tal forma que sólo en tanto actuar lo pensado adquiera carácter de verdad, la muerte, al impedir la solidificación de la subjetividad en algo acabado, queda convertida, así, en su garante.

El azar como situación límite corresponde a la antinomia entre mundo necesario (racionalismo) y mundo casual (irracionalismo) (102). Cuando en el intento de reacción hacemos referir todos los azares a una coherencia última, entonces se pierde su sentido como situación límite. Sólo en tanto el hombre viviente

se entrega al azar incomprensible que rige su vida, el azar como tal se convierte en algo último e irresoluble y, por lo tanto, en situación límite.

Si se ve la culpa como algo finito, evitable, como culpas particulares, desaparece, asimismo, su significación como situación límite. Sin embargo, cuando la culpa adquiere carácter total, esto es cuando deviene situación límite, la esfera de la valoración ética de la culpa se extiende tanto a las obras y a sus consecuencias (los resultados que se derivan inevitablemente del actuar), a los motivos del obrar (aunque el obrar tenga un fin puro, sus motivaciones pueden depender de motivos oscuros), como a los sentimientos unidos al obrar (los impulsos, instintos e inclinaciones contrapuestos al obrar realizado y del que son, sin embargo, indisociables) (104). De la misma forma que la angustia en Kierkegaard, la culpa de Jaspers, en tanto referida a lo absoluto, está unida al "pecado", es decir, a la consideración del hombre como posibilidad de ser. Sin la concepción del hombre como posibilidad no habría pecado, ni angustia, ni culpa, pero tampoco podría haber Existencia posible (mögliche Existenz). Así pues, la angustia kierkegaardiana quedó incorporada en la culpa jaspersiana. Un nexo de unión -y no precisamente el menos importante- entre ambos conceptos lo constituyó la enfermedad, pues el padecerla le hizo consciente a Jaspers -del mismo modo que a Kierkegaard-, a la par que de su estado de ruina -de "pecado"- , de su estado de posibilidad, de perfectibilidad permanentemente inacabado. Tal experiencia fue, sin duda, una de las fuentes del establecimiento de la culpa como situación

límite.

Todas las situaciones límites abren una perspectiva nueva para la existencia empírica (Dasein). En ellas la existencia empírica experimenta su estructura antinómica llena de escisiones, contradicciones irresolubles para la razón (ratio) y oposiciones que nunca llegan a constituir un todo uniforme. Así, nuestra existencia empírica (Dasein) experimenta en las situaciones límites cómo todos los valores positivos se encuentran ligados a otros negativos; de esta forma, las situaciones límites marcan a la existencia empírica el camino de la Existencia (Existenz). Las situaciones límites no son, pues, conceptos de la razón (ratio), sino signos que indican la profundidad a la que puedo llegar en determinadas situaciones y que son racionalmente (rational) incomprensibles.

Hasta qué punto influyó la vivencia de la enfermedad en Kierkegaard para delimitar los condicionantes de la Existencia y en Jaspers para configurar las situaciones límites como signos de la Existencia es difícil -si no imposible- de calibrar en su justa medida. Pero lo cierto es que sería tarea vana separar las nociones de sufrimiento, individualización y subjetividad, las de elección, riesgo y lucha y las de angustia y culpa, de la enfermedad, hasta el extremo de poder afirmar que todas ellas hubieran surgido muy difícilmente sin la vivencia de la patología por sus autores.

Desde esta óptica, la enfermedad, a partir del hecho de la triple dimensión de Jaspers como enfermo, médico y filósofo, adquiere toda su plenitud antinómica mediante su concepción como

situación límite. No sólo puede ser un lastre y una inhibición, sino también una llamada a la Existencia de quien la padece. La única condición para ello es que la enfermedad no se transforme en "doctrina de vida", es decir, que no constituya el eje central sobre el cual se hace girar la vida, haciéndose así una vida enfermiza, sino que conforme la vida de tal manera que el resto de salud en la enfermedad sea más "sano" que la salud entera.

3.5.2.2. EL ABARCANTE (DAS UMFASSENDE)

3.5.2.2.1. LA DISOLUCION (AUFLÖSUNG), EL APOYO EN LAS ENVOLTURAS (GEHÄUSEN) Y EL APOYO EN LO ABARCANTE (UMFASSENDE)

Las situaciones límites nos mostraron la situación antinómica del hombre. El hombre puede ser quebrantado por ella, pero también puede convertirla en fuerza impulsora. En su vida el sujeto vive rodeado de las envolturas (Gehäusen) firmes de los modos de vida, las imágenes del mundo, las representaciones de fe, etc. La experiencia de las situaciones límites hace que desaparezcan todas estas envolturas objetivas y evidentes. Se produce así un estado de disolución (Auflösung) que puede conducir al aniquilamiento del sujeto. Para evitar su destrucción, el individuo construye nuevas envolturas. "El proceso viviente se compone, pues, de disolución y formación de envolturas; sin disolución se produciría la rigidez y el anquilosamiento, sin envolturas la aniquilación" (105).

En este círculo vicioso entre la disolución y la formación de las envolturas, la disolución y sus formas -el escepticismo y el nihilismo- son el paso previo de todo actuar, crear y construir. El escepticismo, el nihilismo y la propiedad fundamental de ambos -la desesperación- pueden llegar a ser la fuente de toda refundición del proceso anímico y constituyen la característica fundamental del hombre demoníaco, que tiene en Jaspers un sentido más positivo que en Kierkegaard, pues para el primero es demoníaco simplemente todo hombre en el que se produce el movimiento circular entre disolución y envoltura en toda su carga antinómica y en una línea ascendente y asimiladora (106).

En este contexto, surge de nuevo la enfermedad -al igual que en Kierkegaard- como elemento en relación con los conceptos de nihilismo, escepticismo, desesperación y demoníaco. Jaspers trae incluso a colación un caso clínico en el que el nihilismo aparece como un escalón inevitable en el proceso de autoconciencia (107). La enfermedad, en tanto nihilismo y desesperación, aparecen en esta historia clínica como medio de escapatoria de los límites impuestos al sujeto.

Ante los efectos del nihilismo, el hombre puede buscar de nuevo apoyo en las envolturas, reclusándose así en las formas de lo limitado sometidas a los principios racionales (rational); puede huir, asimismo, de su enfermedad y renunciar al espacio abierto que ésta le brinda, escudándose en un rechazo de la misma y en la añoranza de la salud a cualquier precio. Al actuar de esta manera el sujeto se libra de la desesperación, pero excluye de sí las situaciones límites (108).

Por el contrario, también puede buscar sustento, basándose en las situaciones límites en lo abarcante (Umfassende), en lo que Jaspers llama igualmente el "apoyo en lo infinito" (109) o la vida del espíritu. La infinitud del espíritu se muestra en lo dialéctico, por este medio el movimiento racional (rational) va hacia todos los lados finitamente y vuelve sobre sí mismo realizando un movimiento en espiral hacia arriba. "Por lo tanto, el todo infinito del espíritu jamás es, sino que deviene, y precisamente deviene en el crear siempre nuevo de la coherencia, en la asimilación en lugar de en el mero acumular. El todo infinito del espíritu recoge en sí las oposiciones, no en reconciliación sosegada, sino en tanto hace que su fuerza adquiera continuamente validez" (110).

3.5.2.2.2. LAS CARACTERÍSTICAS DEL ABARCANTE

Jaspers establece dos características fundamentales del abarcante. La primera consiste en que la vida del espíritu es libertad expresada en la siguiente paradoja: "El hombre nunca es libre (...) porque continuamente ha de llegar a ser libre y, al mismo tiempo, es libre en la medida en que es viviente" (111). Esta libertad referida a un todo es precisamente lo que realiza la síntesis de lo antinómico, permaneciendo sobre todas las síntesis la libertad del individuo como elección (112).

La segunda característica es que la vida del espíritu no tiene un currir reposado y continuado, sino que su permanente evolución es interrumpida por crisis, refundiciones y metamorfo-

sis que hacen que lo novedoso entre brúscamente en la existencia empírica (Dasein) (113). En estas caídas en el nihilismo, que toda crisis lleva consigo, la única fuerza que aporta la resistencia necesaria para no buscar una rápida protección en las envolturas petrificadas y proporciona, de esta forma, el impulso hacia adelante es la fe (Glaube) (114). Vuelve aquí a surgir el concepto kierkegaardiano de verdad como subjetividad máxima, como pasión, como fe en suma. La fe queda constituida, así, como el auténtico núcleo conformador del abarcante: "La fe no es un preestadio del saber, sino un acto que contribuye también en primer término a hacer posible y lleno de sentido el movimiento hacia un saber. Es lo abarcante, no un individuo, no una fuerza meramente aislada, ni tampoco un contenido aislado..." (115).

3.5.2.2.3. LAS PARADOJAS DEL ABARCANTE. EL PROCESO DE CONFIGURACION DE LA EXISTENCIA (EXISTENZ) EN EL SENO DEL ABARCANTE (UMFASSENDE) Y SU RELACION CON LA ENFERMEDAD

La fe como fuerza abarcante, como espíritu vivo que se contrapone al saber englobándolo dentro de ella, es la paradoja por antonomasia. Ella resume las dos paradojas básicas del abarcante, que, a su vez, son signo de todas las demás: la oposición entre el caos (nihilismo) y forma (envoltura, ratio) (116) y la oposición entre sujeto y mundo (117).

Hemos visto más arriba los aspectos fundamentales de la oposición entre caos y forma y el importante papel que la influencia de Kierkegaard y la vivencia de la enfermedad como

situación límite juegan en ella. A partir de la unión de tal oposición, Jaspers crea el abarcante, formando una superestructura abierta que unifica esta antinomia, con lo que, al mismo tiempo, dota a la contradicción de un impulso creador, es decir, del valor normativo que para el entendimiento (Verstand) tenían las Ideas kantianas. Las Ideas kantianas devienen, pues, abarcante en Jaspers; la fe es el modo de inteligir este abarcante, de dotarlo del carácter de verdad. Consecuentemente, todo hablar sobre el abarcante debe ser una comunicación indirecta (indirekte Mitteilung), de tal forma que la filosofía del abarcante no se convierta en un sistema cerrado, sino que sea un signo, una llamada al existir del otro situada más allá de todo lo racional (rational) y abarcándolo simultáneamente (118).

La oposición entre objeto y mundo -la otra antinomia cuya unión configura el abarcante- se hace patente en las situaciones límite. En ellas el hombre se experimenta como existencia empírica finita y, al mismo tiempo, como vinculada a una totalidad (119). El que el hombre exista temporalmente y simultáneamente en relación a la intemporalidad, esto es, el que sea finito y a la vez infinito, tiene como consecuencia que el hombre nunca pueda ser, sino que sea siempre un continuo devenir. "El hombre no puede apoyarse en lo que es, en su condición natural o en su personalidad adquirida, pues lo que es, es lo que se ha hecho consistente, finito, lo cual es inmediatamente o individual o universal, no ambas cosas a la vez. Mientras vive, sigue existiendo la antinomia y con ésta el proceso en el que lo universal quiere ser personal y lo personal universal, pero nunca es

definitivamente. El hombre, por tanto, no puede salvarse en su tendencia a lo universal, o pierde entonces la Existencia vi-
viente; ni en la tendencia a lo individual, pues en ese caso
pierde el espíritu viviente. En ambos casos cesa la antinomia y
con ella el proceso" (120).

Desde la perspectiva que nos proporcionan estas dos antino-
mias, se nos hace evidente que el devenir sí-mismo (Selbstwer-
den) sólo puede inteligirse por oposiciones diversas, particula-
res y permanentes a lo universal. Jaspers describe seis tipos de
oposiciones (121):

1. Lo universalmente válido como verdad objetiva frente a
lo individual como arbitrariedad.
2. Lo universalmente humano -el término medio- frente a
lo individual como peculiar y único,
3. Lo necesario frente a la libertad del individuo, fren-
te a la posibilidad.
4. El hombre en general frente al individuo como realiza-
ción particular.
5. Las generalidades sociológicas (familia, nación,
estado) frente a la propia voluntad del ser indivi-
dual.
6. El mundo o Dios frente a la obstinación frente a Dios
frente a la consciencia del sujeto de ser él mismo una
totalidad.

Habíamos visto cómo la Existencia (Existenz) se basaba en
la búsqueda de la subjetividad máxima, pero sólo ahora nos damos
cuenta de que la colocación de la Existencia en el seno del

abarcante proporciona las dos características que, al complementar esta profundización en la búsqueda de la propia subjetividad, procuran la auténtica esencia del devenir sí-mismo, esto es, de la Existencia. La primera de ellas consiste en que "todo devenir sí-mismo va acompañado de un sacrificio del sí-mismo" (122). El abarcante, como unión de la antinomia entre finito e infinito, hace que todo proceso de devenir sí-mismo sea vivido como algo que puede perderse en cualquier momento y que, sin embargo, cuanto más radical sea este riesgo tanto más fuerte se vuelve la creencia en un sí-mismo. De esta manera podemos decir que "la consciencia de sí mismo se conserva sólo por la muerte" (123). El riesgo, del que ya habíamos hablado en relación con la situación límite de la lucha, adquiere así, en relación con el abarcante, un carácter más acabado. La enfermedad y la muerte, en tanto riesgo y sacrificio del sí-mismo respectivamente, aparecen, pues, como contrapunto de la vida a cualquier precio y se transforman en condición del proceso de devenir-sí-mismo, pues "el riesgo de la vida no desea la muerte, sino la vida" (124).

La segunda característica reside en que el devenir-sí-mismo sólo puede producirse, paradójicamente, en el devenir-con-otros. "El devenir consciente, el manifestarse de sí-mismo, es precisamente un proceso infinito. No se puede designar en absoluto un grado supremo de la consciencia, sino solamente circunscribir este devenir viviente del sí-mismo en el hacerse manifiesto, tal y como se deja ver, trascendiendo todas las consecuencias racionales en el experimentar, reaccionar y actuar frente a sí-mismos totalmente concretos" (125). De nuevo la doble vertiente de

médico y enfermo se inmiscuye en el filósofo en ciernes. En la base de esta Comunicación existencial (existentielle Kommunikation) en embrión, que posteriormente surgirá ya en su Philosophie totalmente elaborada, se encuentra la relación médico-enfermo como piedra angular de la formación de este concepto del devenir-con-otros.

.

Queda así expuesta en sus rasgos fundamentales la forma en la que surgió la filosofía de Jaspers. La teoría del conocimiento y la de las Ideas de Kant proporcionaron el substrato; la Existencia (Existenz) de Kierkegaard y la vivencia jaspersiana de su propia enfermedad fueron los instrumentos en los que se basó para lograr su personal interpretación de estos fundamentos hasta dar lugar al abarcante (Umfassende). La mutua interrelación, por tanto, entre el abarcante y la Existencia supuso el origen del filosofar jaspersiano, lo que se dio en llamar posteriormente kantismo metafísico.

APENDICE: LA CRITICA DE HEIDEGGER A LA PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHAUUNGEN

Jaspers no fue plenamente consciente, al menos en el momento de escribir la obra, del paso dado hacia la filosofía en la Psychologie der Weltanschauungen. Las fuerzas puestas en marcha a partir de su psicología comprensiva (verstehende Psychologie)

le condujeron directamente a la filosofía sin que Jaspers tuviera inicialmente ninguna intención de que ello ocurriera.

Quizá fue Heidegger el primero que atisbó al filósofo oculto en la Psychologie der Weltanschauungen. La crítica al libro, escrita en una fecha indeterminada entre 1919 y 1921, así lo demuestra (126). Aunque Jaspers, al menos en público, nunca tuvo en mucha estima esta crítica (127), es indudable que tuvo una cierta influencia en su obra posterior, influencia que se vio mediatizada por esa ambivalencia que siempre caracterizó la relación entre Jaspers y Heidegger. Sobre esta relación y las principales diferencias entre ambos se informa en la Philosophische Autobiographie (128). En el presente punto nos limitaremos a señalar los aspectos de la crítica que alcanzaron mayor repercusión en la filosofía posterior de Jaspers.

El trabajo de Heidegger, escrito en un lenguaje a medio camino entre el de Husserl y el del autor de Sein und Zeit, incide en la necesidad de un método para tener acceso a la totalidad de la vida anímica (129). De la carencia de un método tal, se deriva la poca claridad en la Psychologie der Weltanschauungen de los conceptos de existencia empírica (Dasein) y Existencia (Existenz) (130), aunque Heidegger reconoce, por otra parte, las situaciones límites como núcleo del libro y como forma de profundizar en la existencia empírica y en la Existencia.

Lo más demoledor de la crítica de Heidegger es su afirmación de que la unidad, la totalidad, la vida del espíritu —el abarcante, en suma— no tiene más sustento que una "anticipación"

(Vorgriff) (132). A partir de aquí, Heidegger hace que toda su crítica gire en torno a lo que él denomina "problemática de la anticipación" (Vorgriffsproblematik) en Jaspers, lo que utiliza para ir desmontando minuciosamente sus principales conceptos: la existencia empírica (Dasein), la Existencia, el abarcante y las situaciones límites quedan reducidas a ser un sincretismo de la teoría de las antinomias kantiana y de la teoría kierkegaardiana de influencia luterana del Absoluto (133). Por último, Heidegger sugiere un cambio de la introducción y de la ordenación de los capítulos (134), sugerencia de la que Jaspers hizo caso omiso en las siguientes ediciones.

De todas formas, aun en las discrepancias más profundas, la crítica de Heidegger ayudó a formar el sendero filosófico que Jaspers habría de seguir en su obra posterior. El perfilamiento de la existencia empírica, de la Existencia, del Envolvente y de las situaciones límites fue la prueba de ello.

NOTAS DEL CAPITULO TERCERO

- (1) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 33.
- (2) "Wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt". Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919), p. 1.
- (3) Jaspers, op. cit., pp. 1-2.
- (4) Jaspers, op. cit., p. 2.
- (5) Jaspers, op. cit., p. 6.
- (6) "In der lebendigen Erfahrung (...) lassen wir unser eigenes Ich sich erweitern, zerfließen und dann wieder zusammenziehen. Es ist ein pulsierendes Leben von Ausstrecken und Einziehen, von Selbsthingabe und Selbsterhaltung, von Liebe und Einsamkeit, von Ineinsfließen und Kampf, von Bestimmtheit, Widerspruch und Einschmelzung, von Einstürzen und Neubau. Diese Erfahrungen bilden die Ecksteine für jeden Versuch einer Weltanschauungspsychologie". Jaspers, op. cit., pp. 7-8.
- (7) Jaspers, op. cit., pp. 8-9.
- (8) Jaspers, op. cit., pp. 9-12.
- (9) Hegel, G. W. F.: Fenomenologia del espíritu. Trad. esp., Madrid, 1982.
- (10) Jaspers, op. cit., pp. 12-15.
- (11) "Die Trennung von weltanschaulicher Wertung und wissenschaftlicher Betrachtung, für die er nach früheren Formulierungen doch erst das Pathos brachte,

möchte auch in dem vorliegenden Versuch erstrebt werden". Jaspers, op. cit., p. 14.

- (12) "... sind alle die geordnet zu schildernden Typen nicht letzte Möglichkeiten, für die der einzelne Mensch sich entscheidet, sondern Stellungen, in die er geraten kann, die er aber alle mit seinem Leben übergreift, wenn man es als Gesamtheit seiner möglichen biographischen Entfaltung sieht". Jaspers, op. cit., p. 18.
- (13) Jaspers, op. cit., pp. 19-30.
- (14) "In der Subjekt-Objekt-Spaltung läßt sich wohl irgend etwas als Absolut setzen, die räumlich-zeitliche Realität, der Sinn oder Wert, die Welt oder die Seele usw.; aber jede solche Verabsolutierung findet ihre Feinde in entgegengesetzten Verabsolutierungen und dadurch ihre Auflösung". Jaspers, op. cit., pp. 20-21.
- (15) "... der Geist (...) der 1. an sich ist, dann 2. anders wird und für sich ist (Subjekt-Objekt-Spaltung), dann 3. in sich zurückkehrt. Am Anfang steht die ungespaltene Unmittelbarkeit, dann folgt die Vermittlung durch die Spaltung, zuletzt die vermittelte Unmittelbarkeit". Jaspers, op. cit., p. 27.
- (16) "Das Letzte sind die Kräfte und Ideen, diese sind von uns zwar nie zu umgreifen, aber zu intendieren. Was wir von ihnen wissen und sagen, ist damit äußerlich. Sie selbst, als das Letzte, könnten als das Absolute bezeichnet werden (...), sie sind das Leben selbst, das nie ganz und gar äußerlich, objektiv wird, wenn auch immer dahin drängt". Jaspers, op. cit., p. 28.
- (17) Jaspers, op. cit., pp. 52-137.
- (18) "...die Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte, die ein Mensch hat". Jaspers, op. cit., p. 141.
- (19) Jaspers, op. cit., pp. 154-170.
- (20) Jaspers, op. cit., pp. 170-185.

- (21) Jaspers, op. cit., pp. 185-216.
- (22) "...wenn wir nach dem Leben des Geistes oder nach den Kräften fragen, die als umfassende die Weltbilder und Einstellungen in sich schließen". Jaspers, op. cit., p. 43.
- (23) Kant, B VII. Todas las citas de la Crítica de la razón pura corresponden a la edición realizada por Pedro Ribas: Kant, Immanuel, Crítica de la razón pura, trad. esp., Madrid, 1978.
La bibliografía más completa sobre Kant se encuentra en los Kantstudien (después Kant-Studien), revista fundada en 1896 por Hans Vaihinger y continuada -con algunas intermitencias- hasta la actualidad.
Sobre el tema del presente epígrafe consúltese Körner, Stephen: Kant. Trad. esp., Madrid 1983 (1ª ed. 1955); Benett, Jonathan: La crítica de la razón pura de Kant. 2 vols., trad. esp., Madrid, 1979-1981 (1ª ed. 1966-1974); Hartnack, Justus: La teoría del conocimiento en Kant. Trad. esp., Madrid, 1981; y Zubiri, Xabier: "Kant". En Cinco lecciones de filosofía. Madrid, 1980, pp. 58-111.
- (24) Kant, B VIII, IX.
- (25) Kant, B XII.
- (26) Kant, B XIII, XIV.
- (27) Kant, B 3.
- (28) Kant, B 10 - B 14.
- (29) Ibidem.
- (30) Kant, B 14 - B 18.
- (31) Kant, B 102 - B 116.
- (32) Kant, B 131 - B 132.

- (33) Kant, B 165 - B 169.
- (34) Kant, B 176 - B 187.
- (35) Kant, B 306 - B 307.
- (36) Kant, B 307.
- (37) Kant, B 310 - B 311.
- (38) Kant, B 349 - B 355.
- (39) Kant, B 355 - B 396.
- (40) Kant, B 670 - B 696.
- (41) Kant, B 679.
- (42) Kant, Immanuel: Crítica de la razón práctica. Trad. esp., 3ª ed., Madrid, 1984.
- (43) Kant, op. cit., p. 53.
- (44) Kant, op. cit., p. 13.
- (45) Kant, op. cit., p. 14; pp. 51 y ss.
- (46) Kant, op. cit., 98 y ss.
- (47) Kant, op. cit., p. 184.
- (48) Kant, op. cit., pp. 88 y ss; 112 y ss.
- (49) Kant, op. cit., p. 132.

- (50) Kant, op. cit., pp. 184-186.
- (51) Kant, op. cit., p. 200.
- (52) Zubiri, op. cit., p. 108.
- (53) Sobre la relación entre Jaspers y Kant son muy ilustrativos Lichtigfeld, Adolph: "Jaspers' Philosophical Basis (Kant or Hegel)". Kant-Studien 53 (1961-1962) 29-38; y, sobre todo, Richli, Urs: Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers. Bonn, 1967.
- (54) Véase Lehmann, Gerhard: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969, pp. 87-151.
- (55) Jaspers, op. cit., pp. 304-305.
- (56) "...ohne eigentlich unkantisch zu denken". Jaspers, op. cit., p. 470.
- (57) Jaspers, op. cit., p. 603.
- (58) Ibidem.
- (59) Rickert, Heinrich: "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte (1920)". En Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973, pp. 35-69.
- (60) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), p. 35.
- (61) Jaspers, op. cit., p. 36.
- (62) Jaspers, op. cit., p. 38.

- (63) Jaspers, op. cit., p. 37.
- (64) Jaspers, op. cit., p. 38.
- (65) Sobre la filosofía de los valores de Rickert consúltese sus obras Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Mode-strömungen unserer Zeit. Tübingen, 2ª ed., 1922; Rickert Heinrich: System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921; y Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen, 1928.
- (66) Rickert, Heinrich: "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte (1920)". En Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973, pp. 35-69, p. 36.
- (67) Rickert, op. cit., p. 37.
- (68) Rickert, op. cit., p. 38.
- (69) Ibidem.
- (70) Rickert, op. cit., p. 47.
- (71) Rickert, op. cit., pp. 47-48.
- (72) Rickert, op. cit., 55-62.
- (73) Rickert, op. cit., p. 42.
- (74) Rickert, op. cit., pp. 42-45.
- (75) La edición más completa en castellano -aunque con notables ausencias- de la obra de Kierkegaard es: Kierkegaard, Sören: Obras y papeles, 6 vols., Madrid, 1961-1965. En alemán, una de las mejores ediciones corresponde a Kierkegaard Sören: Gesammelte Werke, 26 vols., Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1950 y ss. Se complementa con los cinco volúmenes de los diarios:

Kierkegaard, Sören: Tagebücher, 5 vols., Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1962-1974.

Entre la enorme bibliografía sobre Kierkegaard (el repertorio bibliográfico de Himmelstrup contiene 7.000 títulos aproximadamente y se extiende sólo desde 1835 a 1955: cfr. Himmelstrup, J.: Sören Kierkegaard. Internationale Bibliografi. Copenague, 1962), puede consultarse, aparte de los manuales clásicos -Jolivet, Régis: Las doctrinas existencialistas. Trad. esp., Madrid, 1976 (1ª ed. 1949); Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Stuttgart, 1955; Wahl, Jean: Les philosophies de l'existence. Paris, 1954; y Gabriel, Leo: Existenzphilosophie. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Dialog der Positionen. Wien, 1968 (1ª ed. 1951)- el excelente estudio de Adorno: Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Trad. esp., Venezuela, 1969.

Para una valoración de la relación entre Kierkegaard y Jaspers, consúltese Wahl, Jean: "Jaspers et Kierkegaard", en Etudes kierkegaardiennes, Paris, 1938, pp. 477-552; y Wahl, Jean: "Notes on some relations of Jaspers to Kierkegaard and Heidegger". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 393-406.

Los textos de Jaspers sobre Kierkegaard son: Jaspers, Karl: "Kierkegaard. 1951", "Kierkegaard. Zu seinem 100. Todestag. 1955" y "Kierkegaard heute. 1964". Todos en Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, München, 1968, pp. 296-311; 312-321; 322-329.

- (76) Sobre el concepto de Existencia en Kierkegaard véase: Adorno, op. cit., pp. 117-144.
- (77) Kierkegaard, Sören: El concepto de angustia. Trad. esp., Madrid, 1982 (1ª ed. 1979), pp. 142-161.
- (78) Kierkegaard, op. cit., pp. 41-70.
- (79) Jaspers, op. cit., p. 230.
- (80) Jaspers, op. cit., p. 222.
- (81) Jaspers, op. cit., p. 230.
- (82) "Diejenigen logischen Widersprüche sind Antinomien, die unlösbar sind, die an der Grenze des Erkennens und

Denkens stehen, die aufgefaßt, aber nicht als Irrtum, Fehler, Mißverständnis, nicht als bloß scheinbare beseitigt werden können". Jaspers, op. cit., p. 232.

- (83) Jaspers, op. cit., p. 234.
- (84) Jaspers, op. cit., p. 247.
- (85) Jaspers, op. cit., p. 248.
- (86) Jaspers, op. cit., pp. 250-251.
- (87) Jaspers, op. cit., p. 251.
- (88) Jaspers, op. cit., pp. 251-252.
- (89) Jaspers, op. cit., p. 252.
- (90) Jaspers, op. cit., pp. 252-254.
- (91) "... ein fortwährendes Aufregen, Erschüttern, Apellieren an die eigenen Lebenskräfte und die des anderen". Jaspers, op. cit., p. 255.
- (92) Jaspers, op. cit., p. 256.
- (93) Jaspers, op. cit., p. 257.
- (94) Jaspers, op. cit., pp. 258-259.
- (95) "Der lebendige Mensch in antinomischer Synthese, der überhaupt endlich, zeitlich, wählend existiert, so auch unvermeidlich kämpfend." Jaspers, op. cit., p. 259.
- (96) Jaspers, op. cit., p. 260.
- (97) Ibidem.

- (98) Jaspers, op. cit., p. 263.
- (99) Jaspers, op. cit., pp. 263-265.
- (100) Jaspers, op. cit., pp. 265-269.
- (101) Jaspers, op. cit., p. 269.
- (102) Jaspers, op. cit., p. 271.
- (103) Jaspers, op. cit., pp. 272-273.
- (104) Jaspers, op. cit., pp. 274-275.
- (105) "Der lebendige Prozeß schließt also Auflösung und Gehäusebildung ein. Ohne Auflösung würde Erstarrung eintreten, ohne Gehäuse vernichtung". Jaspers, op. cit., p. 283.
- (106) Jaspers, op. cit., pp. 354-355.
- (107) Jaspers, op. cit., pp. 301-303.
- (108) Jaspers, op. cit., p. 305.
- (109) Jaspers, op. cit., p. 326.
- (110) "Das unendliche Ganze des Geistes ist also niemals, sondern wird, und zwar wird es in den immer neuen Schaffen des Zusammenhangs, in der Assimilation statt im bloßen Anhäufen. Das unendliche Ganze des Geistes nimmt die Gegensätze in sich auf, nicht in ruhender Versöhnung, sondern indem es ihre Kraft immerfort zur Geltung kommen läßt". Jaspers, op. cit., p. 328.
- (111) "Darum ist (...) der Mensch nie frei, weil er immerfort frei werden muß, und er ist zugleich frei, sofern er lebendig ist". Ibidem.

- (112) Jaspers, op. cit., p. 330.
- (113) Jaspers, op. cit., pp. 336-337.
- (114) Jaspers, op. cit., p. 337.
- (115) "Der Glaube ist nicht eine Vorstufe zum Wissen, sondern ein Akt, der überhaupt erst auch die Bewegung zum Wissen hin möglich und sinnvoll macht. Er ist das Umfassende, nicht ein Einzelnes, nicht eine bloß vereinzelte Kraft und nicht ein einzelner Inhalt ..." Jaspers, op. cit., p. 337.
- (116) Jaspers, op. cit., pp. 348 y ss.
- (117) Jaspers, op. cit., pp. 379 y ss.
- (118) Jaspers, op. cit., pp. 377-379.
- (119) Jaspers, op. cit., p. 379.
- (120) "Er kann sich nicht berufen auf das, was er ist, nicht auf seine Anlage, nicht auf seine erworbene Persönlichkeit, denn was ist, das ist das Festgewordene, Endliche, das sofort entweder individuell oder allgemein, nicht beides zugleich ist. So lange er lebt, bleibt die Antinomie und damit der Prozeß, in dem das Allgemeine persönlich und das Persönliche allgemein werden will, aber nie endgültig ist. Der Mensch kann sich daraus nicht ins allgemeine retten, oder er verliert dann die lebendige Existenz, nicht ins Individuelle seines Einzeldaseins, oder er verliert den lebendigen Geist. In beiden Fällen hört die Antinomie und damit der Prozeß auf". Jaspers, op. cit., p. 380.
- (121) Jaspers, op. cit., pp. 381-413.
- (122) "Jedes Werden eines Selbst geht einher mit einem Opfern des Selbst". Jaspers, op. cit., p. 413.

- (123) "Das Selbstbewußtsein bewährt sich erst durch den Tod". Jaspers, op. cit., p. 414.
- (124) "Das Wagen des Lebens will nicht den Tod, sondern das Leben". Jaspers, op. cit., p. 416.
- (125) "Es ist vielmehr gerade das Bewußtwerden, das Durchsichtigwerden, das Offenbarwerden des selbst ein unendlicher Prozeß. Eine höchste Stufe des Bewußtseins läßt sich gar nicht bezeichnen, sondern nur dieses lebendige Werden des Selbst im Offenbarwerden umschreiben, wie es über alle rationalen Konsequenzen hinaus im Erfahren und ganz konkreten Reagieren und Handeln sich selbst gegenüber sichtbar ist". Jaspers, op. cit., p. 419.
- (126) Heidegger, Martin: "Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen (1919/1921)". En Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion, München, 1973, pp. 70-100.
- (127) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1^a ed. 1957), p. 95.
- (128) Jaspers, op. cit., pp. 92-111.
- (129) Heidegger, op. cit., p. 76.
- (130) Ibidem.
- (131) Heidegger, op. cit., p. 77.
- (132) Heidegger, op. cit., p. 78.
- (133) Heidegger, op. cit., p. 88.
- (134) Heidegger, op. cit., p. 99.

4. LA PRIMERA ETAPA DE LA MADUREZ
FILOSOFICA DE KARL JASPERS. ENFER-
MEDAD Y EXISTENCIA

4.1. BALANCE Y PERSPECTIVA

En el capítulo anterior quedó puesto de manifiesto cómo, en última instancia, una peculiar interpretación de la obra de Weber por parte de Jaspers abrió el camino para el surgimiento del kantismo metafísico jaspersiano. La estricta separación de Weber entre ciencia y filosofía buscaba hacer de las Geisteswissenschaften -o de las Kulturwissenschaften, para emplear la terminología de Rickert- unas materias verdaderamente científicas, objetivo, por lo demás, típicamente neokantiano. En Weber esta estricta distinción se acompañaba de la utilización de los postulados de Rickert para su sustentación de la cientificidad de estas Geisteswissenschaften, utilización que estaba basada en la previa demostración rickertiana de la cientificidad de la filosofía. Curiosamente, Jaspers hizo suya la tajante separación entre ciencia y filosofía aplicada a las Geisteswissenschaften, pero, al mismo tiempo, negó la cientificidad de la filosofía en la que ésta se sustentaba (1). Este proceder hizo posible la incardinación de las doctrinas kierkegaardianas y nietzscheanas en el esquema kantiano de Jaspers. Tal incorporación, en la que la enfermedad -de muy diversas formas- jugó un importante papel, dio lugar a la elaboración de dos conceptos jaspersianos básicos: la Existencia (Existenz) y el abarcante (Umfassende).

Basándonos en todo ello, el presente capítulo pretende estudiar la configuración definitiva de la Existencia (Existenz) y la elaboración de la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation), de la Trascendencia (Transzendenz) y de la teo-

ría de las Cifras (Chiffre, Chiffer) en la obra de Jaspers. Todos estos conceptos sólo pueden entenderse, en mi opinión, en toda su amplitud si consideramos su vinculación con la enfermedad, la relación médico-enfermo y la muerte. El arrojar alguna luz sobre estas relaciones constituye el objetivo final de este capítulo.

4.2.LAS TRES SIGNIFICACIONES DE LA IDEA EN JASPERS Y SU IMPORTANCIA PARA LA CONFIGURACION DE LOS DISTINTOS NUCLEOS GENERATIVOS A LO LARGO DE SU OBRA

En su trabajo más extenso sobre Kant (2), Jaspers otorga una función básica a las Ideas dentro de la totalidad de la filosofía kantiana: hacer patente la incorporación de lo suprasensible dentro de la universal objetividad del entendimiento (Verstand). De esta manera, el conocimiento para Kant queda estructurado en tres momentos: periodo inicial de la confusión de las sensaciones percibidas; ascensión a las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y a las categorías, originándose así una forma objetiva de lo cognoscible; y, por último, elevación mediante las Ideas a la unidad sistemática del conocer, proceso que no acaba nunca con un sistema total y que permanece siempre en suspenso.

En la gnoseología jaspersiana, lo suprasensible -la Idea- toma formas distintas y complementarias según predomine en esta Idea la concepción kantiana o la hegeliana. El mismo Jaspers señala repetidas veces la diferente noción de Idea en Kant y

Hegel: "La idea tiene un sentido distinto en Hegel que en Kant: para el primero la Idea es la Idea del Espíritu, que se cierra y completa en si misma; para Kant es la Idea de la Razón, que, infinita e ilimitadamente abierta, siempre permanece como tarea para el hombre" (3).

Estas dos formas de la Idea cuajaron en Jaspers en tres significaciones distintas (4): 1.- Una metodológica, que considera la Idea como modo de conexión sistemática del conocimiento adquirido. 2.- Otra psicológica, para la que la Idea es una especie de fuerza que impulsa al que conoce a conocer y que se corresponde con el esquema o la definición que el que conoce tiene de la materia por conocer -de la rama de la ciencia a la que dedica sus esfuerzos-; es, por así decirlo, el germen o el núcleo de la Razón (Vernunft) que impulsa al desarrollo de esa rama de la ciencia. 3.- Por último, la Idea posee también una significación objetiva, pues, a pesar de que las Ideas no se corresponden con ningún objeto, guían de hecho, mediante las presuposiciones de estas Ideas como objetos, hacia la experiencia progresiva formadora de unidad sistemática; esto es, en ellas está presente algo que nos sale al encuentro a partir del origen de las cosas. Según el contexto, la Idea puede adquirir uno u otro significado, que en el fondo son complementarios.

Pese a la frecuente distinción de Jaspers entre la Idea hegeliana y la kantiana, y a pesar de que afirma en repetidas ocasiones (5) que estos tres significados de la Idea las toma directamente de la obra de Kant, Jaspers tiene cierta tendencia a "teñir de hegelianismo la concepción kantiana de la Idea,

sobre todo en lo que respecta a cierta acentuación del aspecto objetivo de ésta" (6). Sin embargo, quizás sea exagerado el afirmar -tal como hacen Dufrenne y Ricoeur (7)- que la Idea en Jaspers se halla en un punto intermedio entre el sentido kantiano, que la considera sólo como el principio regulador de las categorías del entendimiento (Verstand), y el hegeliano, que la interpreta como una forma perfecta y acabada de la realidad objetiva.

Estas tres significaciones engendraron a lo largo de su obra tres núcleos básicos de los que partieron las distintas orientaciones que a lo largo de su vida tomó su reflexión filosófica. El primero quedó constituido -como vimos- por la visión "antropocéntrica" de las Ideas de la Psychologie der Weltanschauungen, originada a partir de la mezcla de la función reguladora de las Ideas de la Crítica de la razón pura y la consideración del hombre como cosa en sí de la Crítica de la razón práctica; dicha mixtura dio lugar a "La vida del espíritu" (Das Leben des Geistes) -el tercer capítulo del libro-, de donde se destilarían conjuntamente -merced a la influencia de Kierkegaard y Nietzsche- el abarcante y la Existencia.

El segundo núcleo dio lugar a su obra central: la Philosophie. La estructura de esta obra se corresponde con las tres ideas kantianas: el mundo, el alma y Dios. Las tres quedaron convertidas en la Philosophie, respectivamente, en orientación en el mundo (Weltorientierung), aclaración de la Existencia (Existenzerhellung) y metafísica (Metaphysik) (8). Pero, igualmente, estas tres partes de la obra capital jaspersiana concuer-

dan al pie de la letra con las tres famosas preguntas kantianas que resumían todos los intereses de la Razón (Vernunft): "Todos los intereses de mi Razón (tanto los especulativos como los prácticos se resumen en las tres cuestiones siguientes: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué puedo esperar?"(9). La orientación en el mundo conduce a los límites de lo que puedo saber, pero al llegar a estos límites me doy cuenta de que la forma en que poseo un objeto no es sino aquella en la que se presenta para mí, no como él es en sí; todo lo que conozco presenta el insalvable defecto de la separación entre el que piensa y lo pensado. Ante esto, ¿qué es lo que debo hacer? Respondiendo a esta pregunta, Jaspers se sitúa con la aclaración de la Existencia en otra dimensión no sujeta a las categorías de la cognoscibilidad, donde sólo tiene sentido la llamada a la responsabilidad y a la libertad del que debe obrar. Una exigencia fundamental guía este actuar: "Obra como si con tu actuación estuvieras colaborando en la creación del mundo, como si éste no fuera como es y estuviera haciéndose" (10). La metafísica, por último, atiende a las posibilidades de comunicación en que puedo esperar hacerme presente a la Trascendencia. Si con la mejor de las voluntades nos esforzamos en llegar a la perfección en tanto ser moral, al no conseguirlo tendríamos que caer en la desesperación, pues llegamos a la muerte siempre sin haber conseguido nuestro fin; ante esta duda la respuesta de Kant y Jaspers coincide: "Sobre la base de cualquier saber nada (nos es permitido esperar, pero, en cambio, nos es permitido esperararlo) todo apoyándonos en nuestro comportamiento moral. Si obramos moral-

mente, por experiencia sabemos que Dios, la libertad y la inmortalidad no son palabras vacías; son postulados de nuestra Razón moral y pueden satisfacer nuestras esperanzas aunque no los conozcamos..." (11). Las tres partes quedan, pues, mutuamente relacionadas, cada una reclama y sugiere las otras dos. "Sin Existencia, la orientación intramundana carecería de sentido y la Trascendencia se convertiría en superstición. Sin orientación en el mundo, la Existencia perdería su propio ser-sí-mismo y la orientación intramundana su posible profundidad. El hombre es posible Existencia que, como consciencia en general, se orienta en el mundo y ,a través del mundo, está referido a la Trascendencia" (12).

El tercer núcleo, el más tardío, se originó de la deducción jaspersiana de que, en definitiva, las tres preguntas kantianas anteriores podían reducirse a una, a saber: ¿qué es el hombre? (13). Surge así en su filosofía la pregunta por el ser del Envolvente (Das Umgreifende), pregunta de la que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

4.3. LA ORIENTACION EN EL MUNDO (WELTORIENTIERUNG)

Para Jaspers, la orientación en el mundo constituye el paso imprescindible para toda reflexión filosófica, pues el hombre que toma consciencia de su situación trata, en primer lugar, de conocer el mundo.

Dos términos es necesario aclarar antes de seguir con nuestra exposición: qué es mundo (Welt) y qué es orientación

(Orientierung). El mundo como todo puede considerarse como lo otro, lo que no somos nosotros mismos y en lo que, sin embargo, estamos irremediabilmente inmersos; pero, al mismo tiempo, el mundo también puede ser entendido como el ser que queda constituido en una infinitésima parte por un aspecto de nuestra Existencia. El mundo como lo absolutamente otro para nosotros es "el ser, que para la consciencia en general es el ser en el sentido de cognoscibilidad objetiva, es como mundo lo que no concluye para nuestro conocimiento, en donde todo lo que es conocido es objeto en el sentido de objetividad y objetivo en el sentido de validez universal" (13). El mundo como parte formada infinitesimalmente por nosotros lo constituyen, asimismo, nuestra existencia empírica (Dasein), nuestra consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) y nuestro espíritu (Geist).

Al saber de los objetos en el mundo, Jaspers lo denomina orientación en el mundo y lo llama orientación (Orientierung) "...porque, siempre inconcluso, permanece como un proceso infinito..." (14).

4.3.1. LA ORIENTACION EN EL MUNDO COMO CIENCIA

La orientación en el mundo en tanto ciencia tiene como significado "...conquistar una existencia empírica independiente de la subjetividad del cognoscente" (15), es decir, válida universalmente e inalterable por la individualidad "histórica" (geschichtliche Individualität) (16).

La separación de la ciencia - como saber de validez univer-

sal perteneciente al campo de la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt)- de la existencia empírica (Dasein) genera los dos límites básicos de la orientación en el mundo: el primero procede de aquello de lo que ha sido separado, esto es, de la propia existencia empírica; el resultado es que todo lo subjetivo se considera arbitrario y susceptible de error. El segundo límite surge al darse uno cuenta de que este saber impositivo y general no es absoluto, lo que domina son unidades, pero no la propia unidad del mundo en sí (17).

Surge, así, en la propia orientación del mundo, la intranquilidad derivada de estos límites. La tranquilidad, una vez que se ha experimentado la inquietud, sólo es posible existencialmente: "...en lugar de buscarla (la tranquilidad) en lo necesario objetivamente, hay que buscarla en la seguridad del ser-sí-mismo, en lugar de en la unidad del mundo, en el escrito cifrado de lo Uno..." (18).

4.3.2. LA TERAPIA MEDICA COMO FUENTE DE LAS REFLEXIONES JASPERSIANAS SOBRE LOS LIMITES DE LA CIENCIA

De la misma forma que Kant, Jaspers puntualiza los límites de la ciencia y del conocimiento impositivo en general (19), aunque con la diferencia de que ofrece una perspectiva y, sobre todo, un modo diferente de "superarlos". Ello se debe fundamentalmente a la utilización de situaciones extraídas de la medicina como casos de estudio. Así, para establecer los límites de la orientación intramundana (lo inabarcable de todo saber en el

mundo y la necesidad de unión antinómica en todo conocimiento entre lo general y lo peculiar) Jaspers se sirvió primordialmente de la observación y de la experiencia de las características de la relación médico-enfermo.

Jaspers establece cinco etapas en el trato del médico con el enfermo:

- a) Como mecanismo viviente, el cuerpo (Leib) puede sufrir alteraciones y desequilibrios. La terapia médica actúa a este nivel solucionando estos fallos particulares (p. ej.: las operaciones quirúrgicas eliminan los obstáculos mecánicos o los tejidos o las materias nocivas, la deficiencia de sustancias necesarias para el normal desarrollo de la vida se compensa por la administración de tales sustancias, etc.) (20).
- b) Pero el cuerpo (Leib) no es sólo un conjunto de partes y funciones, sino que es también una vida (Leben) considerado en su conjunto. La terapia médica, en un segundo nivel, trata también de cuidar esta vida, estimulándola con intervenciones físicas y químicas y modificando las condiciones de su entorno (21).

Sin embargo, este momento terapéutico se topa con dos obstáculos: el primero consiste en que todo tratamiento que apele a la vida, debido a que esta nunca es calculable por entero, no es más que un ensayo, ya que tiene que cambiar continuamente al compás del cambio de la vida tratada. El segundo radica en que la vida del hombre no es meramente objetiva como la del ani-

mal, sino que su vida tiene también un alma (Seele) (22) inteligente y que, por lo tanto, se da en él una interrelación alma-cuerpo. (23)

- c) En una tercera etapa, el enfermo es visto por el médico como un ente racional (Vernunftwesen), que, como tal, quiere saber lo que pasa con su cuerpo. El médico le trata, pues, de forma racional (rational), ofreciéndole sin reservas lo que ha encontrado en la investigación de su enfermedad y la importancia de sus hallazgos (24).

Pero este momento implica también dos dificultades: por una parte, el enfermo no puede desligarse de su existencia empírica corporal y ante la evidencia de carecer de dominio sobre su enfermedad el sujeto se angustia, lo que influye a su vez sobre el curso de la enfermedad. Por otra parte, "...la mayoría de las veces los modos de conocer no son conocidos ni por el médico ni por el enfermo" (25), o lo que es lo mismo, el supuesto saber médico tiene siempre elementos de relatividad totalmente indeterminados.

Solamente si el médico y el enfermo logran salvar la tendencia hacia la superstición de la ciencia (Aberglauben an die Wissenschaft) en el claro reconocimiento de la verdadera ciencia, puede la relación entre ambos seguir adelante. Pues sólo "...quien está acostumbrado a tener en cuenta los peligros como posibilidades, puede, sin embargo, hacer, mediante planes para

el futuro, lo que posee fundamentalmente sentido y vivir el momento teniendo ante la vista la posible o segura caída" (26). Pero si acaba venciendo la superstición de la ciencia se producen inevitablemente dos tipos de consecuencias: el médico se limita a una relación autoritaria con el paciente y las medidas terapéuticas empleadas se convierten casi siempre en ineficaces, pues se recurre a ellas por la necesidad de hacer algo (27).

- d) Llegados a este punto, el enfermo puede ser contemplado por el médico como un conjunto de alma y cuerpo (ein Ganzes von Leib und Seele). Se introduce, así, en la terapia el tratamiento psíquico, en el que toda palabra, toda acción, toda prescripción debe ser calculada con vistas a su repercusión anímica (psíquica) (28). Dos consecuencias se derivan también de este momento relacional: en primer lugar, como el médico tiene que meditar todas sus acciones para el paciente, e incluso fingir en algunas ocasiones si quiere influir en él anímicamente, se produce paulatinamente un distanciamiento entre médico y paciente que puede acabar con una ruptura de la comunicación entre ambos. En segundo lugar, el enfermo queda convertido de nuevo en mero objeto, esta vez de la psicología comprensiva (verstehende Psychologie) (29). El médico percibe aquí un nuevo límite, pues el hombre como totalidad (der Mensch als Ganzes) no es objetivable: El enfermo "...,

considerado como objeto, puede tratarse mediante disposiciones externas, racionales, conforme a reglas y experiencias. Como el mismo, es decir, como posible Existencia, sólo puede ser tratado en su concreción "histórica", en la que nadie es ya un "caso", sino en la que se realiza un destino y la aclaración del destino" (30). Este límite no es otro, por tanto, que el hombre en tanto Existencia (Existenz).

- e) En consecuencia existe para el médico y el enfermo la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation) como nivel más perfecto de la relación. El médico toma sobre sus hombros el destino del enfermo y relativiza, en función de ello, todos los procedimientos anteriores. "El enfermo no es para el médico ni abarcable ni tratable como todo (...) De libertad a libertad se busca y se pregunta (...) No sólo el callar y el decir, sino todo pedir y exigir, toda pregunta y señalamiento de fines, cae de lleno en este proceso "histórico" de la Comunicación entre dos Existencias, situadas una frente a la otra en tanto médico y enfermo (...) Lo que objetivamente es un ensayo, se convierte, contemplado existencialmente, en riesgo dentro del proceso colectivo de la existencia empírica. En él se produce el momento "histórico" y la maduración. El médico no es ni técnico ni salvador, sino Existencia para Existencia, ente humano perecedero con el otro..." (31).

El límite de este actuar se encuentra en que es absolutamente imposible entablar una Comunicación existencial con todos los enfermos. Por eso, cuanto más alto es el nivel de la relación, más restringido es el número de enfermos y médicos que acceden a él. Debido a esto, la acción terapéutica está siempre, o casi siempre, ligada a compromisos prácticos.

4.3.3.EL TRASCENDER COMO NECESIDAD ANTE LOS LÍMITES DE LA ORIENTACION EN EL MUNDO. SUS MODOS

De esta manera, Jaspers demostró que la medicina puede proporcionar una perspectiva privilegiada para hacernos ver los límites de la orientación en el mundo. Pero, además, la medicina también puede ser de utilidad para mostrarnos cómo superarlos, cómo trascenderlos. Tres son, según Jaspers, las formas de este trascender: el trascender en la orientación intramundana, el trascender en la aclaración de la Existencia y el trascender en la metafísica. Como vemos, Jaspers introduce el trascender ya desde el comienzo de su reflexión filosófica, pero esto no significa, ni mucho menos, una negación de la realidad del mundo. Por el contrario, como bien se ve en las etapas de la terapia médica, Jaspers no niega las ciencias que proporcionan un conocimiento de la realidad, pero no se contenta sólo con este conocimiento y busca la experiencia de los límites del mismo para poder superarlos (32).

El trascender en la orientación intramundana no consiste en

reunir todo el saber posible al modo de una enciclopedia -sin detrimento de que el conocimiento del mundo sea lo más completo posible, pues sin mundo no hay trascendencia-, sino que el trascender en la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) consiste en llegar a los límites del mundo como objeto de conocimiento (33). Hay que tener en cuenta que los límites pasajeros, con los que el desarrollo de cualquier ciencia se topa cotidianamente, no originan todavía un verdadero trascender. Hay, por tanto, dos clases de límites: los ocasionales (jeweilige) y los de principio (prinzipielle), con los que la investigación queda suspendida y se abre simultáneamente la posibilidad al trascender filosófico (34).

El trascender en la aclaración de la Existencia (Existenz) consiste en ese proceso en el que "el individuo (Einzelne) (...) trasciende desde sí, como individualidad empírica, a sí, como verdadero sí-mismo en una intransferible concreción "histórica" de su ser en la existencia empírica" (35). Este proceso sólo puede realizarse, por tanto, en la "historicidad" (Geschichtlichkeit) de cada individuo, esto es, de forma única e irrepetible para cada persona. Esta "historicidad" sólo la experimenta el individuo con su pleno sentido en la experiencia de las situaciones límites (Grenzsituationen). Como para la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) no entra en consideración la Existencia, este modo de trascender sólo es real para otra Existencia y, por tanto, sólo puede darse en la Comunicación (Kommunikation) (36).

El trascender en la metafísica va unido a la pregunta por

el Ser (Sein). En las ciencias, Jaspers había buscado el Ser como existencia empírica (Dasein) en su multiplicidad; a la vista de los límites de este proceder, la Existencia (Existenz) había quebrantado la inmanencia de la consciencia y se había cerciorado del ser existencial (existentielles Sein) en la Comunicación, pero sin haber alcanzado en ella el Ser como Uno (Sein als Eines). El último paso, el trascender en la metafísica, consiste en que la Existencia aprende el Ser en forma objetiva, sin que por ello se pierda el sentido de su infinitud (37).

4.3.3.1. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE EL TRASCENDER KANTIANO Y EL JASPERSIANO

Estos tres modos de trascender no son compartimentos estancos, sino partes inseparables de un solo y único proceso. El filosofar cesa de inmediato cuando falta uno de estos impulsos. A la vista de sus tres formas observamos como el trascender jaspersiano guarda una estrecha relación con el kantiano (38), ya que para ambos el trascender no tiene por fin un objeto. Tanto para Jaspers como para Kant (39), el verdadero trascender se consigue en el paso mismo de lo objetivo a lo inobjetivable, lo que origina que los conceptos del trascender pasan a ser funciones y dejan de ser conocimientos. Para Jaspers, todos los objetos del mundo tienen el carácter fenoménico de la existencia empírica (Erscheinungshaftigkeit des Daseins), su condición de númeno (pues no otra cosa es la Chiffre jaspersiana) sólo es

accesible a la Existencia, como veremos más adelante, como lenguaje de la Trascendencia (Transzendenz).

Sin embargo, el objetivo último de Jaspers no es, como en el caso de Kant, la solución de problemas epistemológicos fundamentales, sino el descubrimiento del desgarramiento (Zerrissenheit) de un mundo, en el cual el hombre se encuentra inmerso en situaciones para él inabarcables sin poder hallar consuelo ni quietud en conocimientos universalmente válidos.

4.3.3.2. EL SIGNIFICADO DE LA MEDICINA EN LAS DIFERENCIAS CON EL TRASCENDER KANTIANO. LA ENFERMEDAD COMO EXCEPCION Y LA REFLEXION FILOSOFICA COMO ENFERMEDAD ASUMIDA CREADORA-MENTE (LA EXCEPCION EXISTENCIAL)

Esta peculiaridad del filosofar jaspersiano guarda relación directa con la consideración de la medicina como una de las fuentes principales de su reflexión filosófica. Los casos médicos no sólo sirven de ejemplo a Jaspers para ilustrar los límites de la ciencia, también le proporcionaron, al recalcar la necesidad de todo pensamiento de pasar por el tamiz de la Existencia, la dirección de su filosofía. Las dos características de este filtro de la Existencia así nos lo demuestran. La primera consiste en la condición de verdad para esta filosofía: el filosofar "...si ha de tener sentido para mí, debe estar en relación con una totalidad de la sustancia del ser" (40). Por tanto, el criterio de verdad para una filosofía debe ser si sirve o no para despertar la Existencia. La segunda reside en

que todo devenir sí-mismo pasa por el riesgo de la propia Existencia (41), no otro es el sentido de la equiparación entre la experimentación de las situaciones límites y el existir.

Ambas características pueden resumirse en una: la excepción (Ausnahme) (42). Será, pues, la excepción con su pleno sentido kierkegaardiano, para quien "igualmente verdadero es el que cada hombre representa a la humanidad en general y al mismo tiempo constituye una excepción" (43), la que, al constituir el núcleo de la Existencia, se convierta, asimismo, en el centro de su filosofar (44). La excepción deviene para Jaspers "...un concepto límite filosófico: en él se roza un origen del ser verdadero mediante una verdad no general que tiene su origen en el Envolvente" (45). La excepción con este sentido existencial no es algo simplemente dado; para que la excepción tenga un carácter de excepción existencial lo dado debe hacerse uno con el sujeto por medio de la reflexión (46): "La excepción como tal no viene simplemente dada. No ocurre como un acontecimiento natural, sino que sólo es cuando reflexivamente está continuamente referida a sí y a su sentido (...) Nadie deviene excepción sin un saber sobre sí mismo y sin lucha consigo mismo y con su destino" (47).

La relación entre enfermedad y excepción es evidente en el caso de Jaspers. La enfermedad, como puede verse en el estudio de su propia historia clínica, se constituye, al hacerle excepción, en la fuerza configuradora de su Existencia y de su filosofar. Para hacerle excepción existencial (existentielle Ausnahme) no bastó este apartarse de lo normal que es la enferme-

dad. Los rasgos excepcionales objetivamente verificables sólo indican una posibilidad de llegar a la libertad existencial (Freiheit der Existenz). La excepción en sí no es lo meramente sufrido, sino lo sufrido asumido (48). Eso fue precisamente la filosofía de Jaspers: la forma de asumir la enfermedad, la manera de hacerle excepción existencial creadora. Los momentos de este proceso los veremos en las siguientes páginas.

4.4. LA ACLARACION DE LA EXISTENCIA

A pesar de no constituir una excepción en el sentido último y extremo como fueron los casos de Kierkegaard y Nietzsche, la vida y la obra de Jaspers tienen aspectos sumamente destacables, entre los que sobresale su relación con la enfermedad, que, sin duda, constituye uno de los principales nexos de unión entre ambas. Este cordón umbilical explica que, sin ser una excepción absoluta, Jaspers filosofe con la mirada fijada en la excepción, dando lugar a lo que Ricoeur llamó "excepción comunicativa" (49). Lo biográfico, merced sobre todo a la enfermedad, queda convertido en fuente y centro de la reflexión metafísica (50). Pero esta filosofía que gira en torno a la profundización en la mismidad (Selbst) no es, del mismo modo que en Kierkegaard, sino la forma de constituirse en llamada (Apell) para el otro: "Los esbozos autobiográficos de Jaspers no deben (...) ser leídos meramente como descripciones que nos informan del modo en que Jaspers, al aclarar filosóficamente aquello que él envuelve y por lo que queda envuelto, es proyectado sobre sí mismo. A

Jaspers le mueve el impulso de que todo hombre se vuelva sobre sí mismo" (51). Los modos principales de esta imbricación entre biografía-enfermedad y obra-filosofía serán el objeto de las próximas líneas.

4.4.1. LA DEFINITIVA CARACTERIZACIÓN DE LA EXISTENCIA

El mundo (Welt) es, pues, para Jaspers "...el concepto que reúne todo aquello que me puede ser accesible mediante la orientación del conocimiento como materia cognoscible para todo el mundo de forma impositiva..." (52). Ante esta definición, surge en Jaspers de inmediato la convicción de que el Ser no se agota con el ser del mundo. Pues el Ser (Sein) no es ya en el mundo, sino que puede ser y debe ser. Yo soy más que el ser empírico vital (Dasein), con el que me hallo en el mundo, más que la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt), con la que soy igual e intercambiable con los demás hombres, y más que el espíritu (Geist), por el que concibo el mundo y me guio en mis obras. "Yo soy -en resumen- más de lo que puedo saber sobre mí mismo" (53). "Por eso, mi existencia empírica no es la Existencia, sino que el hombre es, en la existencia empírica, posible Existencia" (54).

De aquí se derivan las características básicas de la Existencia (Existenz) en relación con la existencia empírica (Dasein) (55):

La Existencia no se manifiesta más que a sí misma y a otras Existencias

La existencia empírica está ahí, pero la Existencia sólo existe como libertad y como posibilidad siempre abierta.

La existencia empírica es meramente temporal y la Existencia es, en el tiempo, más que el tiempo, pues, aunque finita, tan sólo es cuando está referida a la Trascendencia.

La realización de la existencia empírica es ser en el mundo. La posible Existencia está en el mundo como en el campo en el cual se manifiesta y trasciende.

La Existencia queda convertida no en meta, sino en el origen (Ursprung) de la reflexión filosófica. Es origen "...es el ser como libertad, al cual yo trasciendo cuando, filosofando en el no-saber, llego a mí mismo" (56).

4.4.1.1. REQUISITOS DE TODO LENGUAJE O PENSAMIENTO SOBRE LA EXISTENCIA

Todo pensamiento o todo lenguaje esclarecedor de la Existencia han de tener una serie de requisitos para no quedar desnaturalizados en algo meramente objetivo (57):

Deben llevar al límite del conocimiento objetivo, en donde surge el requerimiento hacia la Trascendencia.

Deben estar constituidos por parejas de contradicciones lógicas (temporalidad-eternidad, soledad-comunicación, libertad-dependencia, etc.). Si consideramos estas contradicciones objetivamente, llegaremos a

la conclusión de que sólo puede ser una de las dos opciones opuestas al mismo tiempo, pero, sin embargo, existencialmente se encuentran las dos a la vez.

Deben poder poner de manifiesto los objetos metafísicos (esto es, las Cifras de la Trascendencia), que tan sólo pueden ser concebidos a partir de la aclaración de la Existencia.

Jaspers establece, así, signos esclarecedores de la Existencia mediante este lenguaje objetivo y general, siguiendo el método kantiano de la Crítica de la razón práctica, y contrapone los conceptos de la Existencia (Existenzbegriffe) a las categorías del entendimiento (Verstand) (58). La única diferencia entre ambos procedimientos es su finalidad: mientras que Kant pretendía establecer leyes de conducta moral, Jaspers se limita a establecer el carácter de desgarramiento (Zerrissenheit) de la Existencia y, por consiguiente, la relativización "histórica" de toda ley moral. El hombre pasa a ser lo propuesto (das Aufgegebene), lo por-hacer, todavía con mayor radicalidad que en Kant; el homo noumenon se transforma en Existencia (Existenz).

4.4.1.2. LA COMUNICACION, LA "HISTORICIDAD" Y LA LIBERTAD COMO DEFINICION DE LA EXISTENCIA

Con todo, las tres características del pensamiento o del lenguaje de la Existencia no son sino su aspecto epidérmico. La Existencia viene definida en el centro de su mismidad por tres manifestaciones básicas, a saber: Comunicación (Kommunikation),

"historicidad" (Geschichtlichkeit) y libertad y voluntad (Freiheit und Wille). De la Comunicación, el concepto más importante de todos ellos, hablaremos extensamente más adelante. Empezaremos por reseñar las peculiaridades de la "historicidad" y de la libertad como determinantes de la Existencia.

4.4.1.2.1. LA "HISTORICIDAD" (DIE GESCHICHTLICHKEIT)

La "historicidad tiene en este contexto dos significados básicos: el primero consiste en que yo siempre me hallo en una determinada situación de la que no puedo evadirme: "Yo soy "histórico" en esta situación y ante estas tareas; la "historicidad" es mi radical arraigamiento en la irrepetible situación en que se halla mi existencia empírica y la peculiaridad de la tarea que en ella se presenta, aun cuando se aparezca a mi conciencia en la forma de una tarea general" (59). El segundo radica en que ella es, simultáneamente, la garantía de mi ser como devenir y la negación de un ser absoluto (absolutes Sein). Mi ser no puede realizarse, por tanto, separándolo de la existencia empírica (60). Esta unidad mía con mi existencia empírica es también para Jaspers "historicidad" (Geschichtlichkeit) y el percatarse de ella es lo que él denomina conciencia histórica (geschichtliches Bewußtsein) (61).

La "historicidad" como manifestación de la Existencia sólo puede definirse mediante antinomias (62):

- a) La "historicidad" como unidad de existencia empírica (Dasein) y Existencia (Existenz): "Si yo (...) me sé

en la consciencia histórica ligado originariamente a la existencia empírica, sin embargo, al mismo tiempo, me sé en ésta como manifestación de la posible Existencia" (63). La "historicidad" es para mi situación insoslayable y devenir constante.

- b) La "historicidad" como unidad de necesidad y libertad: en la consciencia "histórica" (geschichtliches Bewußtsein) las situaciones impuestas por la necesidad se tornan posibilidades de la libertad.
- c) La "historicidad" como unidad de tiempo y eternidad. Para Jaspers, existir es adentrarse en el instante (Augenblick). Esta implección temporal del presente (zeitliche Gegenwart erfüllung) contiene en sí tanto el pasado como el futuro. De esta manera, el instante queda convertido, en tanto presente eterno (ewige Gegenwart), en una identidad de lo temporal y de lo intemporal (64).

4.4.1.2.2. LA LIBERTAD (DIE FREIHEIT)

La libertad y la voluntad son, como determinantes de la Existencia, una misma cosa, pues la voluntad es la existencia empírica de la libertad: "La voluntad no es una actividad que meramente empuje hacia delante, sino que su libertad consiste en que, al mismo tiempo, se quiere a sí misma" (65). A su vez, la libertad se manifiesta especialmente cuando se bifurca en la voluntad, esto es, cuando actúo contra mí mismo en el saber de

que este proceder me puede reportar a la larga un bien más perfecto. Cuando toquemos el tema de la situación límite de la lucha y su relación con la búsqueda de una auténtica terapia para la enfermedad del sujeto, veremos la relación entre voluntad y libertad en la integración de la enfermedad en la vida del sujeto.

La libertad del hombre como carácter existencial o, lo que es lo mismo, como índice de la posibilidad del sujeto, tiene dos circunstancias fundamentales: el hombre como posibilidad es también posibilidad de no ser libre y es precisamente en este no ser libre en donde mejor me doy cuenta de mi posibilidad de libertad: "Como ser-yo-mismo no soporto la posibilidad de no ser libre. Al no poder soportarla me perco de mí mismo..." (66). Por otra parte, la libertad sólo puede expresarse en la Existencia, ya que no se puede dar ni en la orientación intramundana - hasta donde llega el conocimiento no hay nunca libertad-, ni en la Trascendencia -la libertad quedaría falsamente convertida en un absoluto en un ser trascendente- (67).

La libertad tiene, por último, otros dos condicionantes: la necesidad y la culpa. La libertad no se puede separar de la necesidad (Notwendigkeit). Ante la existencia empírica objetiva, la libertad puede aparecer como capricho, pero en su origen existencial (existentielle Ursprung) se sabe necesaria. Mientras esta identidad de necesidad y libertad no se realice en el origen del individuo no hay una libertad absoluta (68).

Para Jaspers -como para Kierkegaard- la libertad tampoco puede desligarse de la culpa (Schuld): "Porque me sé libre, me

reconozco como culpable. Yo respondo de aquello que hago. Como sé lo que hago, lo tomo sobre mí" (69). Esta libertad como culpa está unida a la Trascendencia, pues precisamente cuanto más libre soy, cuanto más soy yo-mismo, más me apercibo de que yo no soy sólo mí-mismo: "La libertad nunca es perfecta en su realización; por el contrario, en la realización más decisiva para sí misma se encuentra ante la insuficiencia más abismática: yo soy real, pero ni perfecto, ni tampoco aproximado a una posible perfección. En la realización estoy ya por mi fracaso -que, como libertad, es culpa- referido a mi Trascendencia" (70).

4.4.1.3. LA RELACION DE LA ENFERMEDAD CON EL SER-SI-MISMO COMO SER-REGALADO

El ser-sí-mismo se caracteriza, pues, por dos experiencias originarias (ursprüngliche Erfahrungen): la primera consiste en que es imposible que llegue a ser todo lo que quiero ser: "...me soy dado a mí mismo como ser-así..." (71). Pero, en segundo lugar, yo, en tanto "histórico" (geschichtlich), sólo muestro lo que soy en mi obrar durante mi proceso de devenir: "...yo (...) soy en mí mismo el ser que hace y por ello al mismo tiempo es y se manifiesta como aquello que puede ser, pero que sólo en su libertad se puede captar. Por esta razón algo en mí se resiste a reconocerse (...) como meramente dado..." (72).

Hemos visto cómo la enfermedad, al hacer de Jaspers excepción (Ausnahme), se constituyó en el origen de su filosofar, y cómo este filosofar de la Existencia, que hemos ido exponiendo

en sus líneas fundamentales, fue la forma de hacerle asumir su propia excepción, su propia enfermedad, haciéndola creadora y convirtiéndole en excepción existencial (*existentielle Ausnähme*). Pero este proceso de búsqueda de sí mismo, de búsqueda de la propia Existencia, que es la reflexión filosófica jaspersiana, lleno de contradicciones y antinomias, tampoco puede llegar por sí sólo al verdadero sí-mismo; constituye un paso más allá que la mera excepción, pero no es todavía la meta; nos sitúa, por así decirlo, en la plataforma para el salto, pero no es el salto (*Sprung*) hacia el sí-mismo. Lo que todavía falta es la experiencia súbita que Jaspers denomina ser regalado a sí mismo (*zu sich wie ein Geschenk kommen*). El hombre, a pesar de la reflexión "...se encuentra a sí mismo y no sabe cómo. Sus incansables esfuerzos no pueden llevarle a sí mismo, llega a sí mismo como un regalo: entonces todo se vuelve claro y patente, todo está decidido, todo es tan ineludible y sencillo que no se concibe cómo pudo durar tanto tiempo la duda. La autorreflexión queda superada al existir de hecho" (73). La experiencia del ser-regalado-a-mí-mismo necesita, por tanto, algo que se añada a la reflexión y que sobrevenga sin que mi voluntad intervenga para nada. Este "algo" es lo que Jaspers llama situaciones límite (*Grenzsituationen*). La enfermedad, en los diversos modos en que puede considerarse situación límite, se convierte, considerada desde este segundo nivel más elevado y ya no meramente como dadora del carácter de excepción, en verdadera fuerza desveladora de la Existencia, en la instancia que hace que yo me sea regalado a mí mismo.

Por consiguiente, de la misma forma que Jaspers se sirvió de la medicina -de los casos médicos- para establecer los límites de la ciencia, sin por ello dejar de apreciarla en su valía, también se sirve de la medicina -de la enfermedad en tanto situación límite- para hallar los límites de la filosofía, de la autorreflexión, sin por ello menospreciarla.

4.4.2. LAS SITUACIONES LIMITE (DIE GRENZSITUATIONEN)

4.4.2.1. SITUACION. LIMITE. SITUACION LIMITE

La situación (Situation) es una "...realidad para un sujeto interesado en ella como un ser empírico, para el cual significa limitación o área de acción" (74). La existencia empírica siempre está en una u otra situación: "...no puedo nunca salir de una situación sin entrar en otra" (75). Dentro de esta situación genérica hay otras como las de "...que yo no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir..."; estas son las que Jaspers denomina con el nombre de situaciones límite (Grenzsituationen) (76). La característica fundamental de estas situaciones límites es su inmutabilidad, salvo en lo que respecta a su fenomenalidad, lo que les hace ser opacas y últimas para la existencia empírica, de ahí la palabra límite (Grenze), que significa, en este contexto, que hay otra cosa más allá, pero que esta otra cosa no existe para la existencia empírica (77). Como existencia empírica sólo podemos evitar las situaciones límites, pero, si las afron-

tamos, estas situaciones límites se tornan palanca para el desvelamiento de la posible Existencia: "Experimentar situaciones límites y existir son una misma cosa" (78).

4.4.2.2. EVOLUCION DE LAS SITUACIONES LIMITES A LO LARGO DE LA OBRA JASPERSIANA

En el capítulo sobre la *Psychologie der Weltanschauungen* vimos como las situaciones límites estaban ya allí con toda su carga filosófica, constituyendo -como señaló Heidegger- un fenómeno "...cuya significación está por encima de toda psicología de actitudes o de imágenes del mundo" (79). En este trabajo de 1919 la descripción de las situaciones límites tiene la siguiente estructura:

I. La estructura antinómica del ser

II. Sufrimiento

III. Situaciones límites particulares:

1. Lucha

2. Muerte

3. Azar

4. Culpa

No olvidemos que, en este caso, Jaspers pretendía hacer un libro de psicología, por eso encontró conveniente empezar por lo que es más general (80). Por el contrario, la exposición de las situaciones límites en la *Philosophie* tiene ya la sistemática que quedaría como definitiva a lo largo de su obra:

I. La situación límite de la determinación "histórica" de

la Existencia

II. Situaciones límites particulares:

1. Muerte
2. Sufrimiento
3. Lucha
4. Culpa

III. La situación límite del problematismo de toda existencia empírica y la "historicidad" de lo real como tal.

Como puede observarse, la descripción de las situaciones límites comienza en la Philosophie, al contrario que en la Psychologie der Weltanschauungen, con las características de mi existencia empírica humana concreta que me hacen no ser meramente un hombre en general, sino un hombre siempre en situación específica e inintercambiable. El análisis continúa con el esclarecimiento de las situaciones límites particulares y termina con la constatación de que todas las situaciones límites no señalan sólo el carácter fragmentario y contradictorio de mi existencia empírica, sino también el de toda la realidad del mundo (81).

Este radical cambio en la sistemática de exposición de las situaciones límites tiene una razón fundamental: en la Psychologie der Weltanschauungen éstas constituían el centro de lo que, en primera instancia, sólo pretendía ser psicología descriptiva. En la Philosophie el núcleo del discurso jaspersiano se traslada desde las situaciones límites a la Comunicación (Kommunikation), concepto que en la época de madurez de Jaspers pasa a

ser la fuente fundamental de su filosofar (82). Por eso, Jaspers intenta con la sistemática del capítulo de las situaciones límites de su Philosophie forzar al lector a que él mismo lleve a cabo su propia reflexión filosófica existencial, e intenta atraerlo hacia este fin partiendo de lo más individual, lo que más le afecta al lector en un primer acercamiento, para llegar, sólo al final, a lo más general. La aclaración de las situaciones límites queda convertida de esta manera en algo similar a la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation) entre el lector y el autor (83).

Salvo esta diferencia de principio, las situaciones límites de la Psychologie der Weltanschauungen son las mismas prácticamente que las de la Philosophie, aunque algunas cambien de nombre. La correspondencia entre ambas es la siguiente (84):

<u>Psychologie der</u>		<u>Philosophie</u>
<u>Weltanschauungen</u>		
III,3	=	I
III,2	=	II,1
II	=	II,2
III,1	=	II,3
III,4	=	II,4
I	=	III

Sin embargo, sólo a partir de la Philosophie las situaciones límites adquirieron netamente sus características definitivas (85):

1. Es existencialmente contraproducente buscar directamente las situaciones límites.

2. Yo me encuentro inevitablemente ante situaciones límites.
3. Cada situación límite tiene un aspecto jánico: un carácter negativo, con relación a mi ser empírico-vital, y otro positivo, posible para mí en tanto existencia posible.
4. En las situaciones límites me conquisto a mí mismo como Existencia.
5. Puedo esclarecer para mí mismo la necesidad existencial de la situaciones límites (86)

4.4.2.3. LAS SITUACIONES LÍMITES Y LA ENFERMEDAD EN EL LLEGAR A SÍ COMO UN REGALO

En el capítulo dedicado a la *Psychologie der Weltanschauungen* pusimos de relieve el paralelismo entre las situaciones límites jaspersianas y las fuentes del pensar de Kierkegaard, y la relación de ambas con la enfermedad y con la configuración del kantismo metafísico jaspersiano. Vamos a considerar a continuación la importancia de las situaciones límites en el "llegar a sí como un regalo", esto es, en el desvelamiento, involuntario en último término, de la propia Existencia, y las múltiples formas en que la enfermedad puede imbricarse en este proceso (87). Para esto último nos serviremos principalmente de la propia historia clínica de Jaspers.

4.4.2.3.1. LA SITUACION LIMITE DE LA DETERMINACION "HISTORICA" DE LA EXISTENCIA

En 1901 el doctor Fraenkel hizo en Badenweiler el diagnóstico de la enfermedad de Jaspers: bronquiectasias constitucionales diseminadas por ambos pulmones, que casi desde la infancia se acompañaron de insuficiencia cardiaca derecha. Desde entonces, la enfermedad fue su inseparable acompañante, hasta el extremo de que "lo que viví e hice es sólo comprensible pormenorizadamente si se tiene en cuenta este informe de mi ser-enfermo" (88).

Jaspers también nos dice casi al principio de su Krankheitsgeschichte: "Cada enfermo tiene que pensar lo que , estando enfermo, hace de sí como si estuviera sano. Cada enfermedad es específica, y cada caso de esa enfermedad tiene sus peculiaridades debido a las características y libertad del individuo que la padece. A cada enfermo, en su situación y como ser único, se le ha confiado la tarea de encontrar, con su enfermedad y en su mundo, una forma de vida, que ni puede ser trazada para todos ni puede ser repetida idénticamente" (89). Más adelante continúa: "En toda mi actividad hay un círculo vicioso: para ser un hombre sano tengo que vivir realmente, pero la realización de la vida en la mayoría de sus formas me enferma" (90). Y por último: "El saber que se trata de algo ineludible impone la aceptación del estar enfermo. La enfermedad se hace inseparable de la propia existencia empírica. La consciencia de encontrarse ante un límite infranqueable es el origen a partir del cual puede uno

"apropiarse" de su enfermedad. La enfermedad despierta de pseudo-evidencias que, sin ella, serían incuestionables y exige una vida bajo condiciones excepcionales" (91).

Dos son los motivos sobre los que giran estos textos: la especificación a través de la enfermedad y la enfermedad como límite infranqueable. Tales serán las dos características que definirán en primera instancia la situación límite de la determinación "histórica" de la Existencia en su filosofía. En efecto, lo "histórico" (geschichtlich) del hombre como situación límite consiste en su determinación (Bestimmtheit) mediante esa situación como un hombre individual (Einzelne) insustituible por ningún otro, es decir, específico. Esta situación "...es una situación determinada a diferencia de una situación pensada en general en un mundo en general..." (92) Pero esta situación como determinación sólo es tal si produce resistencia (Widerstand), si origina una merma, una angostura (Enge), de la potencialidad, de la libertad del hombre: "La situación real es angostura a causa de su resistencia; limita la libertad y vincula a posibilidades restringidas" (93). Esta angostura (Enge) alcanza su máxima expresión en la consciencia de un límite infranqueable para toda situación, límite que se me hace más consciente cuanto más soy yo-mismo: "cierto que me aprendo como origen cuando yo soy yo-mismo, pero yo estoy determinado en mi procedencia. Esta tiene sus posibilidades, pero no contiene en sí todas las posibilidades" (94).

La "historicidad" como situación límite no se agota, sin embargo, aquí. Así, Jaspers nos sigue diciendo en su Krankheits-

geschichte: "...única y exclusivamente a mi enfermedad agradezco que me haya conseguido al menos un poco de juicio; sin ella hubiera sido un burro bobo...No tengo...una concepción del mundo exenta de contradicciones y, por ello, no he conseguido adoptar una postura definitiva y segura ante mi enfermedad. Sin embargo, bien puedo decir que me ha compensado y que he vivido días felices" (95). Y también: "Para mí mismo (...) la enfermedad fue un destino. Cómo la superé y no la superé al mismo tiempo muestra a un enfermo tal y como aparece en la época actual..." (96)

En estas consideraciones jaspersianas sobre su enfermedad se pone de manifiesto la característica que completa la definición de la determinación "histórica" de la Existencia como situación límite: la angostura, el límite impenetrable, pueden convertirse, al apropiarse de ellos, en la fuerza que hace despertar de pseudo-realidades que para el hombre normal serían evidentes, que hace forjar el propio destino. La enfermedad, en tanto experiencia del límite apropiada -hecha mía-, impele al hombre a buscar su propio destino en lucha con lo "normal", con lo "común" (97). La enfermedad no produce per se esta decisión, pero puede constituir su factor catalizador (98), pues la imperfección del ser-enfermo le hace ver al hombre su carácter de perfectibilidad; le muestra como, en efecto, no tiene todas las posibilidades, pero, al mismo tiempo, le indica que puede tenerlas. Esto es lo que Jaspers llama en su Philosophie determinación como profundidad del existir (Bestimmtheit als Tiefe des Existierens), la determinación, la angostura y el límite pueden convertirse en el modo de llegar-a-ser: "La determinación, que

parecía no ser más que resistencia y estrechez se convierte, en tanto que situación límite, en la insondable profundidad de la manifestación del existir mismo" (99); "Lo que como fundamento "histórico" se sumerge en lo insondable es, como situación límite, lo que me limita y realiza" (100).

4.4.2.3.2. LA MUERTE (I0D)

El nefasto pronóstico que tenían las bronquiectasias difusas constitucionales -la muerte solía sobrevenir a los cuarenta años- hizo que Jaspers se preocupara y se ocupara en sus obras frecuentemente del tema de la muerte. Sólo una lucha diaria contra ella por medio de una compleja pauta de tratamiento (101) hizo posible que este sombrío pronóstico no se cumpliera. "En realidad no rechazaba la preocupación, fruto de tales pronósticos, ni el pensamiento de la muerte que, aun arrojando una sombra sobre mi vida, no me paralizaba" (102). Estas son las dos condiciones que Jaspers establece en su Philosophie para que la muerte adquiriera el modo de situación límite: no evitarla a todo trance, obrando como si no existiera, y no sentirse, al aceptarla, paralizado por ella, sino verla como otra prueba de la "historicidad" (Geschichtlichkeit) de mi existencia empírica (Dasein), pues si no hubiera desaparición yo sólo sería la duración sin término y no existiría realmente: "...en tanto que la muerte no desempeña para él otro papel que el de tener el cuidado de evitarla, la muerte no es para el hombre una situación límite" (103). "Si, en cambio, existiendo en la consciencia

histórica de mi existencia empírica como apariencia en el tiempo, estoy seguro de que ella es apariencia, pero apariencia de mi posible Existencia, la experiencia del término de todas las cosas se orienta hacia ese aspecto fenoménico de la existencia. El sufrimiento ante el fin se convierte en el cercioramiento de la Existencia" (104).

La muerte como situación límite, es decir, hecha "histórica", siempre es una muerte en concreto: o bien la muerte del prójimo o bien mi propia muerte. Cuando sobreviene la muerte de alguien a quien estoy íntimamente unido, de alguien con quien estoy en Comunicación existencial, su muerte, al reposar la Comunicación existencial en un fundamento tan profundo, puede convertirse en una manifestación más de esa Comunicación y provocar un cambio en mi vivir, un salto (Sprung) que me hace sobrepasar mi existencia empírica anterior. Tal salto es como el nacimiento hacia una nueva vida y es, por tanto, uno de los modos en los que la muerte resulta acogida por la vida (der Tod ist in das Leben aufgenommen) (105).

A pesar de que la muerte del prójimo tiene un carácter total y, por tanto, de verdadera situación límite, la situación límite por antonomasia sigue siendo mi muerte. Mi muerte como situación límite se me hace consciente en dos momentos: en el primero, me siento participe de una ilimitada voluntad de vivir, que me impele a hacerlo, al no considerarme nunca como algo terminado, como si la muerte no existiera; en el segundo, no puedo ya sustraerme a la muerte mediante el olvido, se me impone la consciencia de que he de terminar y la consciencia del ser

(Bewußtsein des Seins) se vuelve una consciencia de mi mera existencia empírica. Sólo una unión de ambos momentos puede conducir a la muerte como situación límite: "Para el que existe en la situación límite la muerte no es ni próxima ni extraña, ni amiga ni enemiga. Es ambas cosas en el movimiento mismo de sus formas contradictorias" (106). Cuando este pensamiento se abre paso, la muerte y la vida quedan unidos antinómicamente en la situación límite existencial de la muerte; tal unión antinómica es lo que Jaspers llama inmortalidad temporal perceptible (sinnliche, zeitliche Unsterblichkeit) (107). Ante esta inmortalidad temporal, la angustia ante la no-existencia empírica vital (Angst vor dem vitalen Nichtdasein) queda minimizada ante la angustia del no-ser existencial (Angst existentiellen Nichtseins) (108).

4.4.2.3.3. EL SUFRIMIENTO (LEIDEN) -

El sufrimiento es inevitable para el hombre. Este sufrimiento siempre es reducción (Einschränkung) de la existencia empírica y, por eso, supone también una destrucción parcial suya. Entre los numerosos sufrimientos que no podemos por menos de soportar se encuentra la enfermedad: "Si la enfermedad es crónica y, por tanto, un hecho insuperable para la propia existencia, la actitud ante la enfermedad oscila entre dos extremos: Puedo negar el ser-enfermo, oponerme a ello como algo totalmente extraño: yo no soy eso, eso no me pertenece. En esta postura hay siempre una tendencia a eliminar la enfermedad por más que esto

sea imposible, intentando vivir como si la enfermedad no existiera. O puedo identificar la enfermedad, en su ineludible facticidad, conmigo mismo como fenomenalidad temporal: yo estoy enfermo. El ser-enfermo es, en este último caso, un elemento constitutivo de mi esencia. Mis vivencias son inseparables de este estar-enfermo; gracias a la enfermedad tengo experiencias de las que no quisiera prescindir (...) Yo quiero estar enfermo, pertenece a mi esencia el que lo quiera.

Ambas posturas son en su rigidez falsas. Pero inevitablemente se tocan alguna vez ambos extremos en la lucha por la aceptación de la enfermedad. Esta "aceptación" es, en definitiva, una tarea insoluble. No es posible en estado puro. Siempre hay algo que no casa. La finitud del hombre, su radical dependencia, se le hace al enfermo no sólo más consciente que al sano, sino también cualitativamente distinta. No puede abandonarse un sólo día a sí mismo como existencia empírica" (109).

Las dos formas de la aceptación del sufrimiento de la enfermedad -la negación y la afirmación- puestos de manifiesto en este texto de su Krankheitsgeschichte están presentes también en su Philosophie cuando Jaspers trata el tema de la apropiación del sufrimiento (Aneignen des Leidens). Aquí Jaspers distingue entre apropiación pasiva: ante la imposibilidad de eludir el sufrimiento me limito a gozar de la existencia empírica cuando me lo permite la ausencia del mismo, obrando como si este sufrimiento no existiera; y activa: el individuo, al no eludir el sufrimiento, cobra consciencia de sí mismo y lo combate o soporta estoicamente hasta que perece ante él (110).

De la misma forma que con la enfermedad, una verdadera apropiación del sufrimiento tiene que contener ambas posturas antinómicas, sólo así puede desvelarse la posible Existencia en la situación límite del sufrimiento: "A partir de la actitud ante el sufrimiento en la polaridad de la resignación activa y pasiva, se eleva la posible existencia en la situación límite a la experiencia de saberse una con la Trascendencia en un origen, que es pensado en la situación límite del ser" (111).

El sufrimiento sólo es situación límite cuando lo considero inevitable. Cuando lucho contra él con el convencimiento utópico de que llegará algún día que desaparezca de la faz de la tierra, lo pierdo como situación límite. Pero, además, si el sufrimiento desapareciera alguna vez, con él se perdería también la felicidad, pues la felicidad debe ser cuestionada para que, después de restablecida, se convierta en verdadera felicidad. Sólo bajo este presupuesto se comprende la frase de Jaspers: "El hombre, que es más fácilmente él mismo en la desdicha que en la felicidad, tiene paradójicamente que atreverse a ser feliz" (112).

4.4.2.3.4. LA LUCHA (KAMPE)

La enfermedad, para Jaspers, no está contrapuesta al hombre como algo que pueda ser delimitado sin problema. Frente a la enfermedad -o, mejor, con ella- Jaspers debió entablar un combate diario para llegar a ser verdaderamente él mismo en una lucha que él describe como la de alguien que tiene que vivir continuamente con un vaso de agua lleno hasta los bordes, atento

de que no se derrame ni una sola gota (113).

La lucha de Jaspers con la enfermedad puede dividirse en dos modos fundamentales: el primero vendría dado por la lucha por la propia existencia corporal mediante las adecuadas medidas higiénicas y el pertinente tratamiento (114); en este modo de lucha todo queda supeditado al cuidado de la existencia empírica. El segundo supone el riesgo por encontrar su mismidad (Selbst) por medio de su enfermedad, aun a despecho de la propia existencia empírica. Se patentiza en la lucha por la actividad interior, en la lucha por la limitación del tratamiento médico y en la lucha por encontrar su propio camino para integrar la enfermedad en la vida: "Sólo poco a poco me di cuenta de lo que era superfluo y peligroso. La exacta apreciación de los distintos métodos fue el resultado de una lucha por liberarme de la forma autoritaria de la ciencia del médico" (115). Esta lucha sólo es posible si se produce una solidaridad que suponga tanto en el enfermo como en el médico la posibilidad de la Existencia (Existenz) (116).

El segundo modo de lucha no tiene lugar meramente en la relación del médico y el enfermo, sino también dentro del propio individuo enfermo, pues todo proceso de llegar a ser-sí-mismo - y, por supuesto, si este proceso incluye una enfermedad- es un combate consigo mismo: "La búsqueda del propio camino (del enfermo) es tarea de toda la vida. Abandonarse o hundirse ante la imprevisible enfermedad, no distinguir con precisión entre estados sanos y enfermos y olvidarse orgullosamente de la dolencia, son algunos de los peligros ante los que se puede sucumbir.

La enfermedad no acarrea, como, por ejemplo, la mutilación de un miembro, el impedimento mecánico por un único defecto, sino que se incorpora en el mismo proceso vital, debilitándolo constitucionalmente, pero sin que esto signifique necesariamente una limitación de la personalidad" (117).

Los dos modos de lucha contra (o con) su propia enfermedad de los que Jaspers hace mención en la Krankheitsgeschichte quedaron plasmados en su obra filosófica, donde alcanzaron toda su profundidad y significado. Antes de continuar, hay que reseñar que la lucha como situación límite -de la misma forma que la culpa, como veremos más adelante- tienen un rasgo peculiar: ambas son activas, sólo las produzco actuando. Sin embargo, la muerte y el sufrimiento son dos situaciones límites pasivas que existen sin colaboración activa por mi parte. A pesar de ello, tanto la lucha como la culpa siguen siendo situaciones límites inevitables, porque yo no puedo ser de hecho sin que ellas me determinen (118).

Jaspers distingue, de igual forma que en la lucha con la enfermedad, dos tipos de lucha en la elucidación de las situaciones límites: la lucha por la existencia empírica (Kampf um Dasein) y la lucha por la Existencia (Kampf um Existenz). La primera, llevada a cabo por todo ser viviente, bien pasiva o bien activamente mediante el desarrollo y la expansión, tiene una antinomia básica: de un lado, mi existencia empírica sólo se preocupa de sí misma, desplazando a los otros en esta lucha, tal y como los otros me desplazan a mí; pero, al mismo tiempo, también es verdadero lo contrario: sólo con la ayuda de los

otros puede mi existencia empírica salir adelante (119). Aunque para el entendimiento (Verstand) parece ineludible elegir entre una de las dos, la lucha sólo deviene situación límite una vez que se ha realizado la síntesis antinómica de ambos extremos.

La lucha por la Existencia puede ser realizada por el individuo singular o en compañía de aquellos con los que se está unido en Comunicación existencial. En ambos casos "...los hombres se arriesgan a ponerse en cuestión mutuamente, para remontarse a su origen mediante una implacable transparencia que les hace ser verdaderos. Esta lucha es, en la fenomenalidad de la Existencia, una condición para su realización, llegando sin violencia, pero tampoco sin miramientos, hasta el fondo de la Existencia" (120). Dado que la Existencia sólo puede realizarse en Comunicación y que ésta sólo se da en situaciones que permutan constantemente, la aprehensión mutua de Existencia y Existencia no puede ser sino un instante pasajero en esta lucha amorosa (liebender Kampf). En esta lucha no hay violencia, ni victoria o derrota de alguno de los que toman parte; victoria o derrota son comunes para los dos: "La victoria no se consigue por superioridad, sino por virtud de la conquista común en el manifestarse. La derrota no se produce por carencia de fuerza, sino por hurtarse y esconderse al no estar dispuesto a sufrir la crisis del querer propio y ajeno" (121). Como toda situación límite, esta lucha también tiene antinomias: no puedo realizar la Comunicación sólo mediante la racionalidad de los argumentos, pero tampoco sin ella; no puedo lograrla si me propongo por meta una solución definitiva para todos, pero tampoco sin determinar

en cada caso una finalidad, teniendo siempre en cuenta que la meta debe ser "histórica" para cada individuo (122).

4.4.2.3.5. LA CULPA (SCHULD)

La culpa resume la esencia de la carga antinómica de toda la Existencia. Ella es la expresión de la suma de lo racional y lo irracional, el bien y el mal, la necesidad y la libertad.

La enfermedad tampoco estuvo ausente en la configuración de la situación límite de la culpa. A este respecto, Jaspers nos dice en relación al trato con ella: "Se trata de decidir entre vivir para la enfermedad y orientarlo todo en la vida a fin de conseguir el máximo de salud física -o también intentar dominar la enfermedad mediante el tratamiento, lo que conduce en definitiva a darla primacía- o arriesgar algo en relación con la salud aun cuando esto suponga daños y perjuicios. Sería tan insensato dejarse encadenar por la enfermedad de forma hipocondríaca, como olvidarse altivamente de ella.

Pero detrás de esta elección se escondía otra. Ante mi voluntad de vivir como enfermo, tuve dos posibilidades: la de volver a casa de mis padres, cuidar allí de mi salud, no desear nada en el mundo, ni rendir nada, y ocuparme sin compromisos de cultivar mis caprichos intelectuales; o marchar con mi enfermedad en medio de los hombres y presentarme al mundo. A causa de la decisión por la última posibilidad, tuve que sobrellevar en las situaciones malas las consecuencias humillantes que trajo consi-

go la enfermedad. Fue inevitable el que, a pesar de los momentos de abatimiento, de la fiebre, de las anomalías de la secreción y del estado corporal que dejaba muchas veces que desear, tuviese que actuar primero como estudiante, más tarde en las clínicas y, finalmente, en mis propias clases, sesiones y conferencias. En estas ocasiones rendía con frecuencia bajo mi propio nivel, pensaba mecánicamente, era torpe, necesitaba más a menudo que de ordinario sentarme a cada instante. Algunos, ante las irregularidades de mis intervenciones, no sabían de fijo que juicio emitir sobre mí. Se me podía considerar como un mentecato y un psicópata nervioso, o como un hombre enérgico, imperturbable y tranquilo. Incluso entre los que estaban bien dispuestos para conmigo, las antipatías alternaban con la simpatías" (123).

Una idea destaca en el texto citado: el enfermo del tipo de Jaspers no puede considerarse separado de su propia enfermedad, al modo de un ser perfecto y acabado al que se le hubieran añadido, debido a la fatalidad de los hados, una serie de limitaciones; esto es, no puede objetivar su enfermedad fuera de sí. Si pensamos de nuevo en la "historicidad" como situación límite, no nos costará trabajo llegar a entender como "el cuerpo (Leib) propio no es algo que yo tengo, sino algo que me hace ser lo que soy" (124). De igual forma, concebir la enfermedad como problema extraño a mi esencia, significa limitar la comprensión de las posibilidades de la enfermedad, pues la enfermedad (el mal) sólo es en la medida en que es uno conmigo. Así, citando a Gabriel Marcel, podríamos decir que cuanto más me atañe una enfermedad, tanto más arbitrariamente actúo si la coloco como extraña a mí.

La integridad previa de mi ser es una ilusión (125).

El hombre enfermo percibe, así, con mayor nitidez que el sano, la unión entre el bien y el mal. Y se da cuenta porque sólo puede obrar en el mundo de los sanos (ratio, bien) si asume su enfermedad (irracionalidad, mal). Su actuar es siempre una unión de bien y mal, o un bien que tiene que pasar necesariamente por el mal para ser bien. Tal unión antinómica es lo que genera la culpa como situación límite, que como tal va siempre unida al riesgo y a la libertad. El enfermo se ve forzado a arriesgar su resto de salud para poder ganarse, y este riesgo es una decisión libre, pero además, en tanto fuerza de la Existencia, es también necesaria, pues no puede no elegirlo si quiere realmente "existir". La fuerza de la carga antinómica de la situación límite de la culpa podría quedar resumida en el conocido lema de Fichte y Nietzsche que Jaspers hace también suyo: "Llega a ser el que eres" (Werde, was du bist).

La culpa -nos dice Jaspers en su Philosophie- viene dada por el hecho de que toda acción origina consecuencias y proviene de motivaciones que su autor no puede llegar a sospechar (126). La pureza de la Existencia no puede desligarse del ceno del mundo, ya que sólo en el mundo puede hacerse realidad en tanto acción conjunta con otros: "No entrar en el mundo equivale a negarse a las exigencias de la realidad que, como oscuro requerimiento, se dirige a mí, para que me arriesgue y experimente lo que de ello se derive" (127). La culpa como situación límite surge cuando el sujeto se siente responsable de esta antinomia de su esencia y asume su tensión: "En la situación límite (el

hombre) se siente responsable de su acción. La responsabilidad significa la disposición a tomar la culpa sobre sí. Por su virtud, la Existencia, en su fenomenalidad, se encuentra bajo una presión insoslayable" (128). El asumir esta responsabilidad significa aceptar que "el yo que filosofa es ese y no otro: el que está o no está sano" (129).

4.4.2.3.6. LA SITUACION LIMITE DE LA INCERTIDUMBRE DE TODA EXISTENCIA EMPIRICA Y DE LA "HISTORICIDAD" DE LO REAL EN GENERAL

Después de analizar la existencia empírica individual, Jaspers llega a las características generales que definen la existencia empírica del mundo en general: en primer lugar, la estructura antinómica de la realidad empírica, que nos indica que sólo puede haber soluciones finitas -"históricas"- y que todo lo valioso está ligado a lo negativo (la libertad a la dependencia, la comunicación a la soledad, la consciencia "histórica" a la verdad de lo general y mi posible Existencia a mi misma existencia empírica) (130). En segundo lugar, su misma "historicidad" (Geschichtlichkeit), pues el nexo de unión entre la Existencia y la "historicidad" de la existencia empírica es válido también para la Existencia y la Trascendencia. Por eso, no hay Existencia sin existencia empírica, ya que no existe la libertad pura, ni tampoco hay Trascendencia sin realidad empírica, puesto que si la Trascendencia fuera sin mundo yo perdería las situaciones límites y la Trascendencia sería un mero vacío (131).

A pesar de acabar su exposición de la Existencia de forma generalizadora, el que la aclaración de la existencia está referida a lo individual, a lo específico, a lo excepcional - hasta el extremo de que se refiere a la excepción (el hombre enfermo) dentro de la excepción (el hombre)- hace que su condición de verdad quede permanentemente en entredicho. Jaspers sabe de estas dudas y ante los condicionantes derivados de la "historicidad" y del carácter antinómico que impiden cualquier saber (Wissen) sobre la Existencia, él afirma que esto no quita para que pueda haber una "certeza" (Gewißheit) sobre ella. Esta certeza de especiales rasgos es lo que Jaspers conoce por "consciencia absoluta" (absolutes Bewußtsein): "Así como la consciencia no es objeto, sino saber sobre el objeto, la consciencia absoluta no es el ser de la Existencia, sino su certeza, no la verdadera realidad, sino su reflejo" (132). Así, pues, la verdad última sobre la Existencia sólo puede ser "histórica".

4.5. LA COMUNICACION

Hemos descrito en las páginas anteriores cómo sólo soy yo, mi-mismo, Existencia -dígase como se quiera- cuando, a partir de la excepción y la reflexión, llego desde el origen (Ursprung) a mí como si yo fuera un regalo para mí mismo. Esta necesidad de llegar a ser sí-mismo desde el fondo originario del propio ser, por medio de una elección a la vez necesaria y libre, no significa que dicha realización pueda llevarse a cabo en solitario. Esta tentación luciferina sólo dura un momento, pues, de forma

análoga a la necesidad de la existencia empírica (Dasein) a existir en el mundo y, concretamente, en intercambio con los demás seres empíricos, la Existencia (Existenz) sólo puede realizarse en Comunicación (Kommunikation) con otra Existencia. Habida cuenta de estas razones, no es de extrañar que la Comunicación, a partir de la Philosophie, se convirtiera, como han señalado numerosos autores (133), en el concepto central sobre el que gira el resto de su filosofía.

4.5.1. LAS FUENTES DE LA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN JASPERSIANA: LA EXPERIENCIA DE JASPERS COMO MÉDICO Y ENFERMO Y LA RELACIÓN MÉDICO-ENFERMO

Las experiencias en que hunde sus raíces la tendencia de Jaspers hacia la Comunicación son numerosas. Al respecto, se han señalado frecuentemente las largas horas de soledad pasadas en las costas de la zona de Oldenburg durante su juventud, la relación con su esposa Gertrud (134), la amistad con su cuñado Ernst Mayer (135), la admiración por Max Weber (136), etc. Sin embargo, también resulta bastante evidente, aunque hasta la fecha haya sido escasamente reseñado, que otra de las fuentes de su Comunicación, y no precisamente de las menos significativas, fue la relación médico-enfermo, de la que Jaspers fue sujeto privilegiado, pues conjuntaba en su persona tanto el uno como el otro.

Tal y como hemos mostrado anteriormente, Jaspers utilizó las etapas de la relación médico-enfermo para clarificar los

límites de la orientación intramundana. Pero la importancia de estas etapas no se agota ahí; ellas fueron también el eslabón de unión entre la experiencia directa de Jaspers como médico y como enfermo y la delimitación de las etapas de la Comunicación de su reflexión filosófica.

A través del trato con sus médicos, Jaspers aprendió, primero, a valorar la importancia capital de la Comunicación: "Existen dos elementos para juzgar a un médico: sus conocimientos médicos, fruto del entorno científico en el que vive y determinados por las teorías que en ese momento se consideran indiscutibles, y la categoría de su personalidad humana" (137). Este trato también le permitió, en segundo lugar, no sólo apreciar en su valía la medicina científica, sino también ser consciente de sus limitaciones: "Yo debo mucho a la medicina científica, ante todo por el diagnóstico de mi enfermedad y la interpretación de sus diversos síntomas (...) El enfermo que reflexiona tiene que hacer frente al médico; no debe limitarse simplemente a obedecer. Si el paciente reflexiona conjuntamente con el médico, tiene que comprender y reconocer los límites de todo conocimiento científico y no exigir imposibles de cuya no realización llega a echar la culpa a la medicina y a los médicos" (138). Su propia experiencia como enfermo también le mostró que los límites de la medicina científica no sólo alcanzaban a los estadios de la visión del enfermo como cuerpo (Leib) y como vida (Leben) por parte del médico, también comprendían la etapa de consideración del enfermo como ser racional (Vernunftwesen), pues en este paso, en el que el médico trata al enfermo de forma

racional, comunicándole los hallazgos de su enfermedad y la interpretación de los mismos, el enfermo puede angustiarse ante el no-dominio de su enfermedad y el médico, ante la realidad de la relatividad de su saber en última instancia, puede recurrir a una mera relación autoritaria, amparándose en lo que Jaspers llama superstición científica. Ante esto -nos dice Jaspers en su Krankheitsgeschichte- "el enfermo debe criticar también su propia conducta. Deja de ser un paciente razonable si, presa de preocupaciones y angustias, pretende agarrarse al engañoso asidero de la autoridad del médico. Sólo estando libre de temor podrá esperar realmente del médico un tratamiento adecuado" (139). "La actuación de los médicos está inevitablemente unida a los esquemas de la época e incluso de la moda. Ut aliquid fiat, es preciso hacer; el hablar sólo sirve para tranquilizar, ocultar, distraer, amonestar. Por eso, el paciente tiene que luchar contra prescripciones innecesarias, hasta que el médico prudente se convenza de que el enfermo no quiere, en cualquier circunstancia y de cualquier manera, un tratamiento, sino que desea ser observado para que en los momentos en que realmente sea practicable un tratamiento racionalmente eficaz, se le aplique" (140).

Si estas carencias de la medicina científico-natural fueron vividas por el mismo Jaspers en tanto enfermo, su experiencia como médico psiquiatra también le hizo ser consciente de las insuficiencias de la medicina científico-espiritual para la que el enfermo, como suma de cuerpo y psique, acaba convirtiéndose en un simple objeto de la verstehende Psychologie.

Como resultado, se produjo en su ánimo la voluntad de

superar todas estas limitaciones de la relación médico-enfermo mediante la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation): "Puede que el enfermo crónico experimente una cierta animosidad por parte del médico cuando se opone a sus esquemas, cuando le exige avenirse a un diálogo en vez de prescribir irreflexivamente. Entonces el enfermo, si quiere evitar esa hostilidad sin prescindir de aquel médico, debe decirse: no sólo tiene él que tratarme a mi, también yo debo tratarle a él" (141). Este mutuo tratamiento entre el médico y el enfermo resume en palabras sencillas la esencia de la Comunicación existencial, la camaradería de dos libertades, de dos Existencias puestas frente a frente como médico y enfermo.

Es imposible establecer una Comunicación existencial con todos los médicos (o con todos los enfermos), pues cuanto mayor es la exigencia de la relación, menor es el número de los que acceden a ella. De hecho, Jaspers, entre todos sus médicos (Scheer, Fraenkel, Bäumler, Waldvogel), sólo parece haberse acercado a una verdadera Comunicación existencial con Albert Fraenkel: "En Fraenkel no encontré solamente un médico benefactor para mi vida. Su modo de ser se convirtió para mí en la experiencia fundamental del ser-médico en su más alta expresión, en la encarnación prototípica del médico. En el trato con cada uno de sus pacientes poseía, en mi opinión, una capacidad insospechada de acomodación. Sacrificando su propio yo se ponía en el lugar del otro como si viviera realmente en él, pero con la ventaja de una inteligencia clara y realista que le abría perspectivas más amplias que las que se ofrecían al enfermo sujeto

de su atención. Era capaz de entrar dentro del mundo de cada uno de sus pacientes con sus necesidades, valoraciones y objetivos propios, como si él, por un instante, fuese totalmente uno con el enfermo" (142). "Concebía de una manera amplia su tarea médica. Le interesaba el hombre en su conjunto, dado que en la vida de un enfermo crónico, positiva o negativamente, todo tiene relación con su enfermedad" (143). "Fue un verdadero médico, pues no decepcionó nunca mi deseo de saber, aceptó toda discusión y supo tratarme no sólo de forma científica, sino como un hombre en su conjunto, teniendo en cuenta siempre, además, mis peculiaridades. Tuviese o no razón en algún caso concreto, siempre me orientó por caminos que me resultaron beneficiosos.

Me enseñó a comportarme como sano estando enfermo. Me dio constantemente la confianza y el ánimo necesario para, a pesar de todo, intentar rendir todo lo posible. En nuestras conversaciones diarias, sostenidas en mayo de 1901, se operaron todas las transformaciones en mi interior que posteriormente fueron echando raíces filosóficas. Me explicó cómo tenía que comportarme frente los médicos y, por lo tanto, también frente a él; cómo no desesperar cuando me encontraba mal corporalmente; cómo no dejarme intimidar por la sociedad ni por sus exigencias, sino medir el mérito de mi trabajo por lo que realmente puedo; que no debía considerarme enfermo, sino, una vez hubiera aprendido a dominar las medidas higiénicas, llevar una vida con consciencia de sano" (144).

De la lectura de estos textos se desprenden las tres características básicas de los niveles máximos de la relación entre

médico y enfermo (aunque hay que tener en cuenta el caso especial que supone el tipo de enfermo al que los textos se refieren -enfermo crónico y sin posibilidades de curación definitiva-, no por ello deja de ser una figura prototípica):

- a) El médico debe sumergirse en la amplitud del mundo del enfermo, debe ser uno con él, sacrificar su propio yo. Al ponerse de esta forma en el lugar del otro, surgen de inmediato nuevas opciones que el enfermo, al estar ofuscado por su enfermedad, no puede ver, y que al médico situado "fuera" del enfermo le pasarían por alto.
- b) El médico debe dirigirse al hombre en su totalidad (ganzer Mensch). Cualquier terapia que no tuviera en cuenta todos los aspectos de la personalidad y del entorno del enfermo crónico estaría condenada a ser siempre incompleta.
- c) Por último, y sobre todo, el médico debe ser maestro para el enfermo: debe enseñar al enfermo a comportarse como si estuviera sano y a sacar el máximo provecho de su resto de salud, y también, aunque parezca extraño, cómo comportarse ante los médicos para evitar quedar reducido a mera naturaleza enferma.

Pero este proceso estaría incompleto si el enfermo no fuese también un maestro para el médico: el enfermo debe moldear la terapia del médico para sacar de ella el máximo fruto en relación a su enfermedad con la mínima pérdida de posibilidades con respecto a su

vida. Sólo así enseñará, a su vez, al médico, haciéndole ver la relatividad de su saber.

Si tenemos en cuenta que la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation) gira en su filosofía en torno a las nociones de ser-con (yo sólo no puedo encontrar lo verdadero, yo no puedo llegar a ser yo-mismo si el otro no es también sí-mismo, para ser yo tengo que tomar sobre mí el destino del otro), de validez de la Comunicación en tanto me comprometo por entero y exijo del otro un compromiso similar, y de establecimiento de la Comunicación como un proceso "histórico" (geschichtlich) de lucha amorosa (liebender Kampf) entre dos Existencias, se comprenderá la importancia de la experiencia jaspersiana con respecto a la relación médico-enfermo para con la definitiva configuración de la Comunicación existencial, pues los tres puntos que caracterizan el grado más perfecto de la relación médico-enfermo vuelven a surgir en primer plano -ya con un ropaje plenamente filosófico, como acabamos de poner de manifiesto- en la aclaración de la Comunicación existencial.

De esta forma, la experiencia de Jaspers como enfermo con sus médicos y como médico con sus enfermos cristalizó, primero, en las etapas de la relación medico-enfermo ya descritas:

- I. Consideración del enfermo como cuerpo
- II. Consideración del enfermo como vida
- III. Consideración del enfermo como ente racional
- IV. Consideración del enfermo como conjunto de cuerpo y psique
- V. Comunicación existencial

y, en segundo lugar, en las formas de la Comunicación como tal:

I. Comunicación de la existencia empírica

I.1 Comunicación de la existencia empírica ingenua

I.2 Comunicación de la consciencia en general

I.3 Comunicación del espíritu

II. Comunicación existencial.

El paralelismo entre ambas resulta muy claro:

Relación medico-enfermo		Formas de la Comunicación
I y II	=	I.1
III	=	I.2
IV	=	I.3
V	=	II

Una vez que hemos arrojado algo de luz sobre una de las fuentes, quizá la principal, de la teoría de la Comunicación de Jaspers, tenemos los elementos de juicio suficientes para poder adentrarnos en la irresoluble pregunta jaspersiana: ¿por qué hay Comunicación?, ¿por qué no soy yo sólo?

4.5.2. LAS FORMAS DE LA COMUNICACION

El tema de la Comunicación se encuentra en todos los pensadores de la filosofía de la Existencia, desde Kierkegaard a Marcel. Quizá la razón para ello se deba a las corrientes de pensamiento que influyeron, en mayor o menor medida, sobre todos ellos: Nietzsche, la fenomenología, la *Begegnungsphilosophie*, etc. Pero, de entre ellos, sólo Jaspers dota a la Comunicación de un carácter de centralidad en su discurso filosófico (145).

De la misma forma que en la etapas de la relación médico-enfermo, Jaspers sitúa también aquí la naturaleza en cuanto tal dentro del ámbito de la Comunicación y distingue dos formas básicas en ella: la Comunicación de la existencia empírica (Daseinskommunikation) y la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation).

4.5.2.1. LA COMUNICACION DE LA EXISTENCIA EMPIRICA (DASEINSKOMMUNIKATION)

La Comunicación de la existencia empírica en su primer y más sencillo nivel, la Comunicación de la existencia empírica ingenua (Kommunikation des naiven Daseins) está exenta de complicaciones. En ella el hombre no se pregunta todavía por su ser, no ha adquirido consciencia de sí: "En la existencia empírica ingenua yo hago lo que hacen todos, creo lo que todos creen, pienso como todos piensan" (146). En este primer estadio no puede hablarse todavía, en sentido estricto, de Comunicación, pues el sí-mismo está meramente diluido en la comunidad (147).

Ante esta existencia rutinaria, el hombre da un salto cuando se opone (sich gegenüberstellen) tanto a los otros como al mundo. Surge, así, el segundo estadio de la relación interhumana: la Comunicación de la consciencia en general (Kommunikation des Bewußtseins überhaupt). "Este salto está unido a la evolución del claro pensamiento lógico, impositivo y válido universalmente, en el que el mundo, antes meramente quimérico, cristaliza en objetos y regularidades determinadas, fijas y

fácilmente reconocibles" (148).

Pueden darse dos tipos de relación con el otro a este nivel. En primer lugar, una Comunicación de yo a yo basada en la comprensión común de una cosa u objeto (gemeinsems Verstehen einer Objektiven Sache). Este tipo de relación da lugar a Comunicaciones impersonales en las que todos los yo son intercambiables (149). En segundo lugar, la Comunicación del yo diferenciado (losgelöstes Ich) con todo otro yo como cosa (jedes andere Ich als Sache); aquí no se reconoce al otro un rango similar al mío, sino que queda convertido en un mero objeto al que se puede manejar y tratar según finalidades que él ignora y que sólo para mí son comprensibles y válidas (150).

En estos últimos tipos de Comunicación yo sólo soy entendimiento (Verstand) de una consciencia en general (Bewußtsein überhaupt). Pero la ratio, aun siendo necesaria para ser yo mismo, no basta para llegar a serlo. Surge, así, la necesidad de un tercer nivel de Comunicación dentro de la Comunicación de la existencia empírica: la Comunicación ideal o del espíritu (Kommunikation des Geistes), en la cual una idea mantenida en común con otros hombres da lugar a una Comunicación sustancial (gehaltvolle Kommunikation) entre ellos, y ésta, a su vez, a Comunicaciones concretas -familia, profesión, estado, sociedad, universidad, etc.- (151). La sociedad y el estado, en Jaspers, no son, pues, meras estructuras ineludibles para el hombre, como afirma Marcel, son también instancias necesarias para el surgimiento de una Existencia auténtica. Esto no quiere decir que Jaspers no sea consciente de los males que la sociedad y el

estado moderno han acarreado consigo -fue uno de los primeros, incluso, en denunciar la impersonalización de la sociedad tecnológica (152)-, sino que no puede concebir niveles más perfectos de Comunicación más que no sustrayéndose a las Comunicaciones objetivas. Además, como la sociedad y el estado nunca llegan a ser un entorno satisfactorio para el individuo, provocan en él la necesidad de buscar nuevas formas de relación y Comunicación que le hagan, por fin, llegar a ser-sí-mismo: "Como suelo, como cuerpo o como estímulo, la sociedad es para el hombre *conditio sine qua non* de su vida auténtica" (153)

4.5.2.2.LA COMUNICACION EXISTENCIAL (EXISTENTIELLE KOMMUNIKATION)

4.5.2.2.1.LA INSUFICIENCIA DE LA COMUNICACION NO EXISTENCIAL

Así, pues, este hombre, deseoso de autenticidad, a pesar de la fundamental importancia, su *existentielle Relevanz*, de la Comunicación objetiva, no podrá por menos de percibir la insatisfacción de toda Comunicación no existencial. La experimentación de esta insatisfacción es el origen del desvelamiento de la Existencia en la Comunicación. En primer lugar, la insatisfacción (*Ungenügen*) se refiere a la Comunicación de la existencia empírica ingenua: un hombre no es tal solamente por nacimiento y por herencia; para serlo necesita también asumir una tradición que le hace ir más allá de lo meramente heredado (154). En segundo lugar, la insatisfacción alcanza al nivel de la cons-

ciencia en general: el hombre experimenta el malestar de sentir su yo como un yo intercambiable, de ser sólo cualquiera. En tercer lugar, la insatisfacción afecta a la comunicación del espíritu: la sociedad siempre acaba desilusionando al sujeto, bien porque le oprima en una objetividad compacta, bien porque el marco vital ofertado no sea el adecuado a su personalidad. Ante todas estas insuficiencias, una vez que el hombre se ha quedado solo con su yo, se da cuenta de que no puede bastarse, de que sólo puede ser-sí-mismo en tanto ser-con (Mitsein), y experimenta, en cuarto lugar, la insatisfacción del sólo-yo: "Yo no puedo encontrar lo verdadero, porque verdadero es lo que no sólo para mí es verdadero, yo no puedo amarme a mí mismo, porque no amo si no amo al otro" (155). Esta carencia va indisolublemente unida, asimismo, con el quinto tipo de insatisfacción: la insatisfacción por el otro; en la Comunicación, la responsabilidad desborda los límites de mi yo, de tal manera que me siento responsable del otro como si fuera yo, y me doy cuenta de que sólo cuando el otro procede del mismo modo es posible tal Comunicación: "Yo no puedo llegar a ser yo mismo si el otro, a su vez, no quiere ser él mismo; yo no puedo ser libre si el otro no lo es..." (156).

4.5.2.2.2. EL ESCLARECIMIENTO DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL

Todas estas insuficiencias e insatisfacciones provocan en mí la necesidad de la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation), Comunicación que no se puede conseguir meramente

con el entendimiento (Verstand) práctico, sino comprometiendo el ser-sí-mismo (Selbstsein) sin reservas y con absoluta disponibilidad. Unicamente en la Comunicación existencial puede aclararse el sentido antinómico de la afirmación de que yo sólo soy con el otro: "El sentido de la frase: yo soy sólo en Comunicación con el otro, puede ser tomado objetiva y subjetivamente por la existencia empírica, que está unida al comprender y al actuar; tiene entonces un sentido determinado, demostrable por el hecho mismo de estar yo con los demás hombres. Pero cuando tal frase se considera existencialmente, su sentido se refiere al surgimiento en el origen del ser-sí-mismo, y entonces su enunciado se torna paradójico, porque, siendo este ser por (desde) si-mismo, no es por si-mismo y consigo mismo solamente lo que verdaderamente es. Esta Comunicación existencial tendría por cuerpo físico aquella Comunicación de la existencia empírica en la cual puede aparecer" (157). La Comunicación existencial no es, pues, un mutuo desvelar de un ser así (Sosein) ya existente previamente, sino una mutua creación de lo que antes de ella no era sino una posibilidad: el ser-sí-mismo (Selbstsein).

A partir de aquí, se deducen las características generales de esta Comunicación existencial:

- 1) La Comunicación existencial no se puede enseñar ni imitar, es irrepetiblemente "histórica" (geschichtlich) para cada caso.
- 2) Existe sólo entre dos sí-mismos, que llegan a su certidumbre en esta Comunicación, que, como tal, es mutua creación (158).

4.5.2.2.1. LOS LIMITES DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL

A su vez, estas características definen los límites de la Comunicación existencial:

- 1) No puedo considerar esta comunicación como mérito mío, pues todo lo que tiene relación con lo existencial está fuera de lo objetivo sobre lo que puede actuar mi voluntad. "Del mismo modo que cuando la Comunicación queda interrumpida y sin desarrollo se sobrepone el sentimiento de culpa, al llevar a cabo la Comunicación tengo la plena consciencia de que no la he merecido, como si me hubiera sido regalada de forma inconcebible; y si no la realizo, me invade la consciencia de mi soledad, en modo alguno definitiva, en la que yo, puesto que verdaderamente la intenté romper, consigo mi amigo en la Trascendencia misma" (159).
- 2) El segundo límite viene dado por su angostura "histórica" (geschichtliche Enge). No puedo entrar en Comunicación con todos los hombres; es más, destruyo la Comunicación si me empeño en establecerla con los más posibles, pues en tal caso la superficializo (160).

4.5.2.2.2. LAS PARADOJAS DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL

Nuestro humano intelecto, situado en categorías témporo-espaciales y objetivador por definición, no puede entender que mi libertad necesite estar unida en Comunicación a otra libertad

para existir realmente, máxime cuando ambas libertades surgen desde y por sí mismas (161). Por eso, no puede haber, en última instancia, una doctrina o un saber de la Comunicación existencial; su esclarecimiento se debe resolver en paradojas. Cinco son, básicamente, las que Jaspers establece:

1. Soledad-Unión (Einsamkeit-Vereinigung):

Es la tensión existencial entre las dos partes del proceso del ser sí-mismo en la Comunicación: el ser-yo (Ichsein) y el ser-con-el-otro (Mit-dem-Anderen-Sein). Si yo no soy yo-mismo independientemente entonces me diluyo en el otro y la Comunicación se pierde junto conmigo; por contra, si me aislo, la Comunicación tampoco se produce. Ser-sí-mismo significa, pues, en último término, estar solo, pero, al mismo tiempo, en la soledad yo no soy todavía yo-mismo, ya que la soledad es meramente un estar dispuesto para la posible Existencia, que sólo en la Comunicación toma realidad: "La Comunicación tiene lugar en cada caso entre dos que, vinculados entre sí, deben seguir siendo dos. Cada uno de ellos va al otro desde la soledad y, sin embargo, uno y otro sólo conocen la soledad porque están en Comunicación. Yo no puedo llegar a ser yo-mismo si no entro en Comunicación, y no puedo entrar en Comunicación sin ser en soledad" (162).

¿Cuál es, pues, el criterio de verdad para este mutuo ayudarse a ser lo que cada uno debe ser? En una primera consideración, y a tenor de lo aquí expuesto,

parece ser que cuantos más hombres comprendan y compartan algo, menos sustancia y verdad posee. Pero, al considerar también la Comunicación existencial a todos los demás hombres como posibles otros, también goza de validez la pretensión contraria: la verdad más auténtica es la que todos los hombres pudieran comprender. Dicho criterio de validez, conjunción antinómica de ambos argumentos, sólo puede ser, pues, "histórico".

2. Patentización-realización (Offenbarwerden-Wirklichwerden):

Si la Comunicación es auténtica, tengo que patentizarme (manifestarme, Offenbarwerden) ante el otro sin ninguna reserva, de la misma manera que el otro debe hacer lo propio ante mí. Pero este manifestarse ante el otro es, simultáneamente, la realización (Wirklichwerden) de mí yo-mismo. De esta manera, en la Comunicación existencial debo manifestarme como todavía no soy. "La voluntad existencial de patentizarme incluye lo que aparentemente es contradictorio: la inexorable claridad de lo que (en mí) es empírico y la posibilidad de llegar a ser por ello lo que yo soy eternamente; el inevitable encadenamiento a la realidad empírica y la libertad de transformarla al concebirla; el reconocimiento del ser-así y la negación de todo ser-así fijado" (163).

3. El combate amoroso (liebender Kampf):

La Comunicación como combate amoroso, en tanto amor,

cuestiona, exige a la otra Existencia que se desvele como tal; como combate, es la lucha del individuo por su Existencia, que es, simultáneamente, una lucha por la Existencia del otro. En esta lucha, en la que, a diferencia de la lucha por la vida darwiniana, se combate por la franqueza sin reservas y por el arriesgarse continuo, dos son los requisitos básicos: una solidaridad que hace llegar a ambos hasta los límites mismos del cuestionar al otro, y una carencia de pretensión de superioridad o de victoria sobre el otro, pues sólo hay victoria o derrota de ambos. La Comunicación no se puede desligar de la lucha: "...nunca la Comunicación existencial dejará de ser combate, porque cada existente lucha por su verdad, no por una verdad de validez general y objetiva, y opone su creencia a la creencia del otro" (164). "Es una lucha por la verdad de la Existencia, no por la validez general" (165).

4. Comunicación y contenido (Kommunikation und Inhalt):

La Comunicación existencial se realiza por encima de los contenidos materiales propios del sujeto (motivos, convicciones, instintos, intereses, etc.) que constituyen su existencia empírica. Pero, en el mundo real, sólo pueden unirse dos Existencias mediante contenidos: "Sin contenido mundano, la Comunicación existencial no tiene modo de manifestarse; y sin Comunicación, los contenidos mundanos están sin sentido y

vacíos" (166). La Comunicación y los contenidos materiales son incompatibles para el entendimiento (Verstand), pero inseparables existencialmente.

5. Comunicación combatiente y certidumbre instantánea (kämpfende Kommunikation und Gewißheit der Augenblick):

La Comunicación auténtica siempre es combatiente, esto es, nunca puede tener fin, al menos como totalidad; es siempre un proceso inacabado a causa de la sinfinitud (Unendlichkeit) de la Existencia. Sin embargo, la Comunicación como tal sólo existe como certeza instantánea. Por eso, la Comunicación se torna imprevisible, pues no corresponde a la naturaleza humana aprender súbitamente lo verdadero; lo normal para ella es ir madurando mediante sus errores. De esto se sigue que sin arriesgarse a entrar en relación con el otro, sin ponerme en peligro al poder equivocarme con él, nunca podré alcanzar una Comunicación que merezca el calificativo de auténtica: "Entre los hombres no es posible, en lo esencial, aprender de un golpe lo verdadero. El hombre y su mundo no maduran en un momento, sino que se ganan por virtud de una serie de situaciones. Tiene que pasar por posiciones provisionales, intermedias e incompletas para que éstas se complementen, tiene que llevar las situaciones a su extremo para que se solapen creativamente. Quien sólo quiere actuar o hablar correctamente no hace nada. No entra en el proceso y

se hace falso porque no es real. Quien quiere ser verdadero tiene que aventurarse a errar, a ser injusto; tiene que llevar las cosas a su extremo (...) para poder decidir veraz y realmente" (167). La unión antinómica entre proceso e instantaneidad de la Comunicación existencial tiene, pues, su existencia empírica en el riesgo necesario al error

4.5.2.2.3. LA RUPTURA DE LA COMUNICACION EXISTENCIAL

La fragilidad de una Comunicación definida por paradojas y aherrojada por limitaciones se manifiesta en la facilidad de su ruptura. A pesar de que quede revestida por motivos externos - insinceridad, egoísmo que impide mantenerla igualdad, intento de prevalecer sobre el otro y dominarlo, etc.-, la ruptura (Abbruch) de la Comunicación, al igual que la Comunicación misma y todo lo que tiene que ver con la Existencia, es, en última instancia, incomprensible y va unida inseparablemente a mi yo: "La ruptura de la Comunicación (...) proviene de lo mismo que me hace a mí ser yo-mismo. Así como el origen es inexpressable y solamente se puede aclarar lo que a partir de él se hace real, también lo es la ruptura" (168).

La ruptura, así, es siempre solitaria (einsam), porque, en el fondo, aunque parezca que la responsabilidad por la ruptura de la Comunicación pertenece por entero al otro, no puedo dejar de sentirme culpable yo también. Ello se debe a que la Comunicación no se pierde en abstracto, sino que se pierde en mí, en la

soledad de mi yo: "Yo mismo quiebro cuando la Comunicación quiebra. Yo rompo la Comunicación conmigo antes de que la rompa con el otro. La ruptura supone que yo me rindo en el combate conmigo mismo y que, por tanto, soy incapaz de luchar en el combate con el otro" (169).

La inevitabilidad de la ruptura no supone la desesperación con respecto a la Comunicación: "La pérdida de ser que la quiebra de la Comunicación trae consigo no tiene por qué ser definitiva. Si después de la ruptura con el otro yo quedo disponible, no para él, sino para la Comunicación misma, mi soledad no será ya absoluta y desesperada" (170). Esta esperanza más allá de la desesperación se debe, primero, a que tal disponibilidad puede permitirme entablar de nuevo una Comunicación y, segundo y más importante, a que el fracaso de la Comunicación puede hacerme vislumbrar, como será puesto de relieve en las siguientes páginas, la Trascendencia (Transzendenz), pues "en último término, la ruptura eterna no es creíble cuando se ha estado vinculado alguna vez, aunque sólo fuera por un instante, con el otro" (171).

Los límites, las paradojas y la ruptura inevitable conducen, pues, al inexorable fracaso (Scheitern) de toda Comunicación (172) y, por consiguiente, de toda Existencia. Pero este fracaso salva, pues nos conduce a lo que Jaspers con acertadas palabras llama "experimentar el ser en el fracaso", esto es, a no abandonarnos en la fatua confianza de una pseudo-perfección supuestamente alcanzada y a considerar nuestro sí-mismo como incondicionalidad. Sólo la Trascendencia puede mitigar el vérti-

go ante el abismo en que esta situación nos sume.

4.6. LA TRASCENDENCIA (DIE TRANSZENDENZ)

En el análisis de la orientación en el mundo, Jaspers llegó a la conclusión de que el Ser no se agota en el ser conocido y pensado. En la aclaración de la Existencia, Jaspers describe, asimismo, cómo el hombre es en ella, mediante la Comunicación, libertad dirigida a otra libertad; pero este ser no abarca tampoco todo el Ser, porque sólo es en tanto referido (bezogen) a la Trascendencia (173). La búsqueda del Ser, sin embargo, sólo es posible para la Existencia (174), porque el hombre como existencia empírica y consciencia en general no siente todavía la necesidad de buscarlo. A pesar de ello, la Trascendencia es el lugar de confluencia y, por tanto, el origen tanto de la Existencia como de la existencia empírica: "Yo estoy en el trascender, donde esta profundidad se descubrió, y en la existencia empírica temporal, donde el buscar como tal se convirtió en encontrar; pues la existencia empírica temporal del hombre, trascendiendo, puede convertirse como posible Existencia en la unidad de presencia y busca, una presencia que no existe más que como busca, que no está separada de aquello que busca" (175).

En esta acción interna, en esta búsqueda condenada al fracaso (Scheitern) que nos hace percibir la unidad de existencia empírica, Existencia y Trascendencia, es en donde se pueden poner de manifiesto los caminos para entrar en contacto con el verdadero Ser, a pesar de que éste no puede llegar nunca a ser

encontrado. El esclarecimiento de estos caminos es lo que Jaspers llama metafísica. Ella es la forma en la que Jaspers realiza la conocida frase kantiana: "suprimir el saber para dejar sitio a la fe" (176).

4.6.1.LA CARACTERIZACION DE LA TRASCENDENCIA MEDIANTE SU RELACION CON LA MUERTE

La Trascendencia es el Envolvente de todo Envolvente, el Envolvente por antonomasia (*das Umgreifende schlechthin*), y como tal únicamente puede hablarse de ella en forma negativa (177), sólo se puede decir, en último término, lo que no es. Por ello, no creo inoportuno intentar una aproximación a la Trascendencia jaspersiana desde su relación con la muerte. A la importancia de la muerte en la configuración de la Trascendencia serán dedicadas, pues, las últimas páginas del presente capítulo.

4.6.1.1.LA MUERTE COMO FINITUD. LA TRASCENDENCIA COMO FINITUD POR ANTONOMASIA

La primera característica común entre la muerte y la Trascendencia es que ambas son las instancias que hacen al hombre y a la Existencia conscientes de su finitud (*Endlichkeit*). Si la muerte hace presente al hombre su límite final e insuperable, la muerte en tanto Trascendencia puede hacer cobrar a la existencia la auténtica consciencia de su finitud. Mientras que el conocimiento humano tiene su finitud en que no puede abarcar todas las

formas del conocer, y la finitud de la existencia empírica viene dada porque siempre hay otros que no son ella y que siempre aparecen y desaparecen, la Existencia no puede concebirse ni como finita con respecto a un infinito perfecto (como el conocimiento humano frente al todo del conocimiento), ni como finita con relación a otra finitud (como la existencia empírica frente a otra existencia empírica; su carácter de finitud viene dado por su condición de ser-referido (Bezogensein), pues cuanto más es sí-misma, más sabe que sólo es en relación a la Trascendencia. La finitud de la muerte como límite para el conocimiento y para la existencia empírica sólo sería una finitud relativa y el primer paso -necesario- para la finitud por antonomasia (Endlichkeit schlechthin) de la muerte como Trascendencia, que hace de la Existencia un ser-referido que no puede ser ya comprendido sino tan sólo aprendido, pues en esta finitud última es precisamente donde reside su inmortalidad (178).

4.6.1.2. LA MUERTE COMO NO-SER. LA TRASCENDENCIA COMO PERMUTA CONSTANTE ENTRE EL SER Y EL NO-SER Y COMO UNION DE AMBOS EN LA EVANESCENCIA

¿Cuál será entonces la forma de objetividad de la Trascendencia necesaria para su comunicabilidad? El modo de objetividad metafísica no es otro que su "inconsistencia" (Unbeständigkeit) (179). Jaspers establece tres modos de tal inconsistencia:

- a) El símbolo (Symbol). El objeto metafísico (das metaphysisch Gegenständliche) no es nunca un objeto como

el que surge ante el entendimiento, sino símbolo de la Trascendencia.

- b) La tautología (Tautologie) y la contradicción (Widerspruch). Todo objeto metafísico pensado se difumina en tautologías y contradicciones irresolubles.
- c) La permuta entre el ser y el no-ser (Sein und Nichtsein Wechsel). "En virtud de la intención metafísica se aprende en lo real empírico y finito, a partir de la libertad de la Existencia, lo real absoluto. Lo real empírico no es, ante lo absoluto, verdaderamente real; lo real absoluto es, ante lo real empírico, irreal en este sentido. Ser y no-ser invierten en continua permuta su relación" (180).

El elemento común de estos tres modos de objetividad metafísica es la "evanescencia" (Verschwinden) (181), pues toda objetivación de un objeto metafísico tiene siempre por resultado el "desvanecimiento" del objeto particular. De esta manera, la "evanescencia" constituye la segunda forma de relación de la muerte con la trascendencia. Si antes habíamos reflejado cómo la Trascendencia, en tanto finitud absoluta, abarcaba -superándola- a la finitud de la muerte, lo que posibilitaba a la Existencia alcanzar la inmortalidad en el ser-referido (Bezogensein), ahora vemos cómo la Trascendencia, en tanto "evanescencia", abarca la muerte como mero no-ser, superándola sin por ello apartarla de sí, pues sólo la permuta constante entre ser y no-ser permite a la Trascendencia alcanzar una objetividad susceptible de comunicabilidad.

4.6.1.3. LA MUERTE COMO DADORA DEL CARACTER DE INMANENCIA A LA TRASCENDENCIA. LA TRASCENDENCIA INMANENTE

Cuando hablamos de la muerte como situación límite, describimos cómo ésta podía constituirse en condición de la Existencia (182). Acabamos de describir ahora las dos formas en que la muerte, al quedar englobada en la Trascendencia, puede configurarla. Pero la significación de la muerte no ha quedado agotada todavía; la muerte también es el factor caracterizador de la inmanencia de la Trascendencia (183). ¿Cómo se puede llevar a cabo esta flagrante contradicción? En repetidas ocasiones Jaspers afirma que la Existencia es en relación con la Trascendencia o no es en absoluto. Las dos maneras por las que la Trascendencia "hace ser" a la Existencia son la de convertirla en ser-referido (Bezogensein) y -de la misma forma que con cualquier objeto metafísico- la de forzarla a la "evanescencia" (Verschwinden). Ambas formas de que la Existencia sea están en relación con la muerte. Si además tenemos en cuenta que la Trascendencia, según Jaspers, sólo puede realizarse en la unión de la existencia empírica y la Existencia, llegaremos a la conclusión de que ambos nexos de unión, formados en torno a la muerte, entre la existencia empírica y la Existencia por un lado y la Trascendencia por otro, son también las instancias que dotan del carácter de inmanencia a la Trascendencia al vincularla a la existencia empírica que trasciende, esto es, a la Existencia. Asimismo, la vinculación de la muerte a la Trascendencia, amén de configurar su elemento de inmanencia, permite la unión en

Jaspers de la noción de Trascendencia kantiana -lo que está más allá de las posibilidades del conocimiento humano- con la de muerte como potencia dionisiaca nietzscheana (184) de la que más tarde nos ocuparemos.

La Trascendencia queda convertida, pues, por mor de la muerte, en una Trascendencia inmanente. El carácter de inmanencia impide que la Trascendencia pueda ser transferida a un hipotético "Más allá". Pero, a su vez, el elemento trascendente dota a la Inmanencia que es la Trascendencia de un carácter paradójico que no permite fijarla en conceptos cerrados y determinados, carácter que no posee normalmente la inmanencia, entendida ésta como lo que puede ser experimentado de forma similar por todo ser humano. Así, "la Trascendencia inmanente es la inmanencia que se desvanece nada más formarse y es Trascendencia, que en la realidad empírica se ha hecho lenguaje en tanto Cifra" (185).

.

A través de esta sucinta caracterización de la Trascendencia, en la que la muerte ha sido utilizada como eje central del análisis, se ha puesto de manifiesto la indefinición en que Jaspers, intencionadamente, la deja. Esta indefinición se debe a que para él la Trascendencia es el nombre utilizado para referirse al intento del hombre de abarcar la experiencia de lo absoluto. Esta experiencia puede efectuarse en varias dimensiones., Así, si pensamos la Trascendencia como Envolvente (Umgreifende), la configuramos como ser de una forma abstracta; si

llegamos a hacer de nuestra vida un uno con lo Absoluto, ella es Trascendencia como realidad auténtica, en tanto que nuestro sustento y apoyo; si esta realidad nos exige y domina, ella es entonces la Divinidad; y si la relación con la divinidad adquiere la forma de una relación con un Tú absoluto, la Trascendencia se transforma en Dios. Corresponde a cada uno, en último término, elegir la dimensión de su relación con la Trascendencia (186).

4.6.2. LOS METODOS DEL TRASCENDER

A pesar de que la Trascendencia siempre se manifiesta de forma indirecta en la inmanencia y nunca se puede, por consiguiente, hacer algo así como una sistemática metódica sobre ella, las diversas formas en que roza la Trascendencia pueden esclarecerse para constituirse en llamada a la Existencia. Tres son los métodos para ello: el trascender formal, el trascender en las referencias existenciales a la Trascendencia y el trascender en la lectura de las Cifras (187). En lo que respecta a nuestro objetivo primordial, acabamos de estudiar cómo la Trascendencia, al superar la muerte englobándola, adquiere el elemento de inmanencia necesario para su realización, para su "hacerse realidad" (Verwirklichung). El siguiente paso consistirá en analizar la manera en que esto toma cuerpo en cada uno de los métodos del trascender.

4.6.2.1.EL TRASCENDER FORMAL (DAS FORMALE TRANSZENDIEREN). LA MUERTE COMO "CON-FORMADORA" DEL SOBRE-SER (ÜBERSEIN) DE LA TRASCENDENCIA Y DEL HOMBRE COMO SOBRE-SER (ÜBERSEIN)

Esta forma de trascender es el modo especulativo propio de la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt). En ella parto de la inmanencia de la multiplicidad del ser e intento llegar, mediante el pensamiento, a la certeza del Ser de la Trascendencia como ser verdadero y único (188). Las categorías son las formas de pensar lo pensable; así, trato de pensar también el ser por virtud de las categorías, hasta que me doy cuenta de que por ese camino sólo consigo convertirlo en un objeto determinado del mundo (189). De esta manera, a este nivel, caigo en el círculo vicioso de no poder pensar este ser absoluto, pero tampoco poder dejar de querer pensarlo. A partir de aquí, la única salida es trascender al ser mediante un pensar "...que se termina en un no-poder-pensar" (190). Este "no-poder-pensar" se resuelve en contradicciones, de tal forma que el ser queda pensado por la unión de la unidad y la dualidad, la forma y la materia, la necesidad y la casualidad, y lo general y lo individual. Todas ellas pueden resumirse en una: el ser como unidad de ser y nada. Es precisamente en esta contradicción donde la muerte entra a formar parte de la Trascendencia en un primer nivel. La nada (Nichts) puede tener una doble significación: como simple fin, como aniquilación, como muerte, constituye la nada absoluta (absolutes Nichts), que se corresponde con el no-ser (Nichtsein); como configuradora del verdadero Ser de la

Trascendencia establece el elemento "con-formador" de la identidad del ser y la nada (Identität von sein und Nichts), que se corresponde, a su vez, con el sobre-ser (Übersein) (191).

La muerte, que por sí sola conduciría al no-ser en tanto nada absoluta, como nada que identifica al ser y la nada, en cambio, convierte el Ser de la Trascendencia en algo imposible de materializar en forma objetiva y unánime, esto es, en un auténtico sobre-ser. El hombre, como Existencia referida a la trascendencia, deviene también sobre-ser al quedar conformado como tarea nunca acabada, como identidad de ser y nada, pues no llega nunca a ser sin por ello convertirse en nada. La muerte se constituye en garante de este proceso, de este continuo llegar a ser, sin por ello constituir una mera aniquilación, pues sólo es guía del proceso en tanto con-formadora de la Trascendencia.

Así, pues, el trascender formal, mediante la muerte, nos abre el camino hacia el sobre-ser de la Trascendencia y al hombre como sobre-ser en virtud de la unión del ser y la nada. Al mismo tiempo, la muerte, mediante el trascender formal, pierde su carácter de nada absoluta para transformarse en el garante del proceso hacia el sobre-ser y se equipara, por tanto, con la vida: "Si se absolutiza la vida sin la muerte, no está ante los ojos la Trascendencia, sino sólo una realidad empírica que se piensa ampliada hasta la sinfinitud. Si se absolutiza la muerte, entonces la Trascendencia queda encubierta porque no hay más que la aniquilación. Pero si la vida y la muerte se hacen idénticas, lo que para nuestro pensamiento es absurdo, entonces al intentar este pensamiento se realiza un trascender: la muerte

no es ya lo que se percibe en la materia muerta que todavía no vive y en el cadáver que ya no vive; la vida no es lo visible como realidad empírica. Por contra, ambas son a la vez lo que más que la vida sin la muerte y la muerte sin la vida. En la Trascendencia, la muerte es el cumplimiento del ser como vida en tanto que con ella, con la muerte, ha formado una unidad" (192).

4.6.2.2.EL TRASCENDER EN LAS REFERENCIAS EXISTENCIALES A LA TRASCENDENCIA (EXISTENTIELLE BEZÜGE ZUR TRANSZENDENZ)

Si en el trascender formal nos encontrábamos en el dominio de la consciencia en general, el trascender en las referencias existenciales a la Trascendencia, o trascender "metafísico", establece la Existencia como centro. Estas reflexiones no tienen como tema la Trascendencia, sino las formas en que yo me sitúo ante ella cuando devengo yo-mismo. Estas formas de entrar en contacto con el Ser de la Trascendencia no son diáfanas, sino ambiguas (*zweideutig*) y Jaspers establece cuatro distintas: actitud de desafío o abandono, de ascensión o de caída, de anhelo por la ley del día o por la pasión de la noche, y de concentración en lo Uno o de dispersión en lo múltiple. Examinaremos cada una de estas posturas existenciales siempre con la vista puesta en sus relaciones con la muerte.

4.6.2.2.1.ACTITUDES DE DESAFÍO Y ABANDONO (TROZT UND HINGABE)

La opacidad, el sufrimiento, el absurdo, la injusticia, el

odio, etc., la realidad de la existencia empírica en una palabra, me hacen situarme ante la pregunta de si en realidad es bueno que yo exista o, por el contrario, si no sería mejor que no existiera (193).

Desde el límite radical en que esta cuestión me coloca - límite que es el primer paso del desafío (Trozt)- puedo volver de nuevo a la existencia empírica, con lo que el desafío alcanza su segundo estadio y se transforma en afán originario de saber (ursprüngliches Wissenwollen) (194). El tercer paso consiste, por último, en la negación del ser-así (Sosein) en la voluntad de buscar el Ser auténtico y mi propio yo-mismo. El ser-así es superado por la libertad que brota del compromiso entre el Ser auténtico y mi yo-mismo, por lo que el rechazo del ser-así me ofrece la posibilidad de acceder a mí-mismo en el origen de donde parte el Ser auténtico (195).

Sin embargo, la experiencia originaria de mi libertad acarrea también la vivencia del desgarramiento (Riß) inherente a todo querer a sí-mismo. Así, la Trascendencia, al permitirme ser yo-mismo y hacer que me una simultáneamente con mi propio ser empírico y con mi origen y fundamento, también origina en mí un abandono (Hingabe) hacia ella, abandono que puede significar un desentenderse de la propia responsabilidad del continuo hacerse, dejando esta tarea en manos de la trascendencia, o puede ser, por el contrario, un abrirse a la vida y al mundo en tanto unión antinómica con el desafío (196).

Esta tensión entre la afirmación y la negación, entre el desafío solo, que degenera en nihilismo, y el abandono solo, que

degenera en la pasividad, puede significar una victoria del sí-mismo en la Trascendencia o una caída del sí-mismo también en la Trascendencia. Todo hombre debe encontrar su forma de realización de la antinomia entre el desafío y el abandono; no hay fórmulas fijas.

4.6.2.2.2. ACTITUDES DE CAIDA Y ASCENSION (ABFALL UND AUFSTIEG).

LA MUERTE COMO "CON-FORMADORA" DEL SER-TOTAL (GANZSEIN) DE LA TRASCENDENCIA Y DEL HOMBRE COMO SER-TOTAL (GANZSEIN)

En el proceso de devenir yo-mismo siempre tengo abierta ante mí la disyuntiva de llegar a ser yo-mismo o de perderme; mi Existencia siempre se experimenta como un movimiento de ascensión (Aufstieg) hacia la Trascendencia o de caída (Abfall) hacia lo meramente empírico: "Yo no aprendo la Trascendencia pensándola, ni tratando con ella mediante algún obrar conforme a reglas. Yo estoy en ascensión hacia ella o en caída desde ella. Experimento existencialmente la una por virtud de la otra: la ascensión está enlazada con la caída posible y real y viceversa" (197).

El peligro constante de la caída puede circunscribirse existencialmente en cuatro maneras distintas (198):

- a) Caída en la fijación de lo meramente formalizado y mecanizado. En este modo de caída se toma por el ser sólo lo objetivo.
- b) Caída en la inversión de lo incondicionado en condi-

cionado y viceversa. La libertad queda convertida en arbitrariedad.

- c) Caída en lo inauténtico en donde no existe la correspondencia entre la apariencia y el contenido, entre la manifestación y la sustancia.
- d) Caída en la repetición sin fin de lo ya alcanzado, sin mantener la fidelidad a la búsqueda y adquisición constante de un nuevo sí-mismo.

El proceso de mi ascensión o caída no existe per se, sino que depende de mi valoración (Werten). Mi ascensión o caída, o la consideración del proceso de devenir yo-mismo como ascensión o como caída, depende de los fines que me haya propuesto. Yo soy lo que yo valoro, cuanto más exigentes son mis valores, tanto más soy yo-mismo y tantas más posibilidades tengo de fracasar. Pero, a pesar del fracaso, el ser consecuente con mis valoraciones, el ponerlas a prueba en las dificultades y el rebasarlas es lo que me hace estar en ascensión (Aufstieg): "En el proceso de mi caída y mi ascensión nada existe sencillamente para mí, sino que todo está sujeto a una posible valoración. Yo juzgo mi acción, mi actitud interior, la existencia empírica, por la cual me encuentro en Comunicación con otro, y todo lo que se me presenta. Tal como yo valore, así soy yo y así llego a ser. Estoy en ascensión cuando mantengo mis valoraciones, las pongo a prueba, las supero; pero cuando pierdo la adhesión a los valores que para mí son verdaderos desciendo" (199).

Un establecimiento de valores -una valoración (Wertung)- sólo es verdadero cuando se compromete completamente el propio

ser en lo valorado. Las jerarquías de valores se vuelven falsas cuando no estoy yo mismo en lo valorado. Por eso, las valoraciones impositivas y universales tienen que dejar paso a la valoración individual, propia, "histórica" e indeterminada: "Frente a tales valoraciones impositivas que dependen de conceptos normativos y finalistas, la estimación, en la cual experimentamos "históricamente", es una visión de la jerarquía en la esencia fisiognómica de todas las cosas, una visión indeterminada, no impositiva y, sin embargo, evidente" (200).

En el tiempo no puedo alcanzar la Trascendencia, puesto que, debido a que caída y ascensión existen en tanto proceso en la existencia temporal, cuando me substraigo a este permanente proceso con la intención de alcanzar la quietud definitiva pero permaneciendo en la existencia temporal, ya estoy en la caída. Esto, sin embargo, no quiere decir que mi ser-total (Ganzsein) deba ser rechazado en favor del mero proceso: "En el proceso yo trasciendo sobre él al ser, del cual el proceso mismo recibe su dirección. La Trascendencia, en la cual solamente puedo encontrar parada, incluye para mí también la totalidad de mí mismo" (201). Así, no sólo debo ser un continuo proceso si quiero ser yo-mismo, también debo "romper", en este proceso, hacia mi ser-total para lograr este verdadero yo-mismo en la Trascendencia: "En la existencia empírica yo soy el que quiere ser total, pero sólo en la Trascendencia podría yo ser total". (202).

En el salto hacia la totalidad desde el continuo proceso es donde la muerte forma parte de la Trascendencia en un segundo nivel, formar parte que es al mismo tiempo una "con-formación"

de la Trascendencia. La muerte como Trascendencia había configurado, en un primer estadio, el Sobre-ser (Übersein) de la Trascendencia y el hombre como sobre-ser (Übersein), en tanto ella era el garante del proceso continuo y nunca acabado del llegar a ser; pero, en este segundo estadio, la muerte como Trascendencia también configura -de hecho lo constituye en sí- el salto hacia el ser-total (Ganzsein) en pleno proceso inacabado, el salto hacia lo Uno con la Trascendencia, el salto hacia lo desconocido por antonomasia de lo que ya nada se puede decir. "La muerte, como hecho, es, ciertamente, un simple cesar de mi existencia temporal. Sin embargo, desde la muerte como situación límite yo revierto a mi mismo planteándome la cuestión de si yo no soy un todo y no estoy meramente al final." La muerte no es sólo el término del proceso, sino que como mi muerte suscita inexorablemente la pregunta por mi ser-total: ¿Qué soy yo, puesto que desde ahora mi vida fue y no hay futuro como proceso?

Sin embargo, en la existencia temporal la caída y la ascensión no llegan a una definitiva decisión, sino que se relevan alternándose. Yo no llego a ser un todo, toda aparente terminación fracasa. Sobre el insuprimible límite yo no hago más que trascender a una posibilidad: la de encontrar la liberación allí donde yo soy total. Mientras mi vida, en la culpa y la ruina, es totalidad rota, mi muerte debe abarcar la ruptura superándola en lo desconocido" (203). De esta manera, el salto hacia lo Uno con la Trascendencia por medio de la muerte origina, en tal unidad, el Ser-total de la Trascendencia y el hombre como ser-total.

Pero si la muerte con-forma la Trascendencia, también la

Trascendencia con-forma la muerte. La muerte, por mor de la Trascendencia, pasa a ser unión antinómica con la inmortalidad (Unsterblichkeit), en tanto colofón y culminación del proceso de ascensión de la Existencia hacia el Ser-total (Ganzsein): "Es cierto que yo como existencia empírica no puedo prescindir de la mía; me estremezco ante la muerte como ante la nada; pero si, como Existencia, estoy seguro de estar en la ascensión hacia el Ser, puedo prescindir de la existencia empírica sin horrorizarme ante la nada" (204). "La inmortalidad es la expresión metafísica de la ascensión de la Existencia..." (205). Por contra, la muerte, referida también a la Trascendencia y considerada esta vez como culminación del proceso de caída, puede pasar a ser verdadera muerte como total aniquilación sin esperanza. La muerte es, en este caso, expresión última del estado de caída (206).

4.6.2.2.3. LA LEY DEL DÍA Y LA PASIÓN DE LA NOCHE (DER GESETZ DES TAGES UND DER LEIDENSCHAFT ZUR NACHT). LA MUERTE COMO "CON-FORMADORA" DE LA TRASCENDENCIA COMO RELATIVIZACIÓN ABSOLUTA

Tanto en el desafío y el abandono como en la ascensión y la caída hay un elemento negativo en permanente oposición a otro positivo; lo negativo, además, puede llegar a ser, en este contexto y bajo determinadas circunstancias, una positividad. Nuestro ser, en suma, parece estar influenciado por dos polos. Jaspers llama a la fenomenalidad existencial de ambos polos la ley del día y la pasión de la noche.

La ley del día (der Gesetz des Tages) encarna el orden de nuestra existencia empírica, basado en la normativa y la claridad de una consciencia lógica. Es la claridad, la consecuencia, la lealtad y la totalidad de la Idea, "exige realizar en el mundo, edificar en el tiempo, perfeccionar la existencia empírica en un camino sin término" (207).

Frente a ella, la pasión de la noche (Leidenschaft zur Nacht) destroza todo orden. Es un precipitarse en el abismo sin tiempo de la nada. Las edificaciones en el tiempo, como todo lo "histórico", le parecen superficiales. Carece de claridad y tiene la oscuridad intemporal por lo auténtico. Es desleal, puesto que "para ella no existen deberes ni finalidades, ella es el impulso ciego de arruinarse en el mundo para alcanzar su plenitud en la profundidad de lo que no es el mundo" (208).

La pasión de la noche supone el tercer nivel en el que la muerte "con-forma" la Trascendencia. La pasión de la noche abarca el instinto, el placer, la embriaguez, la aniquilación, etc.; pero lo verdaderamente sustancial suyo radica en que "... es el camino del desvanecimiento en el abismo que no es únicamente la nada" (209); esto es, la muerte que no es sólo la muerte, la destrucción del mundo del día, pero de tal forma que esa destrucción no es una simple aniquilación, una simple nada, sino una nueva creación, más perfecta, del mundo del día: "La ley del día conoce la muerte como límite, sin embargo no cree en ella cuando la Existencia se cerciora de su inmortalidad en su ascensión. Actuando, pienso en la vida, pero no en la muerte (...) La ley del día permite arriesgarse a la muerte, no buscar-

la. Tengo valor frente a la muerte, pero no la siento ni como amiga ni como enemiga. Por el contrario, la pasión de la noche tiene una relación amorosa y temerosa con la muerte como su amiga y su enemiga. suspira por ella y aspira a detenerla. La muerte habla a la pasión de la noche, la pasión de la noche trata con la muerte. El dolor de la existencia empírica, que vive sin posibilidad, y el júbilo, sin mundo, de la vida aman desde su noche la muerte. La pasión conoce su exaltación en la muerte; el último paso de la exaltación es la consciencia del ansiado reposo de la tumba después de todos los errores y sufrimientos. En todo caso, la pasión es traición a la vida, infidelidad a todo lo real y visible. El imperio de las sombras es para ella la patria en la que vive verdaderamente" (210).

La muerte, que mediante la pasión de la noche con-forma, pues, la Trascendencia, al estar ésta constituida también por la unión antinómica entre la ley del día y la pasión de la noche, se erige en la instancia a la que se debe el carácter relativizador de la Trascendencia; esto es, la Trascendencia se transforma en potencia relativizadora por el hecho de abarcar la muerte. De esta manera, todo lo que es, debido a su ser referido a la Trascendencia, queda sumido en la ambigüedad absoluta. No existe lo bueno o lo malo per se, todo se compone de mal y de bien, el mal puede originar el bien y el bien, a su vez, el mal. "La noche, que me abrió los ojos, no es una nada, no es el mal como únicamente este. Más allá del bien y del mal, que rigen donde todavía puede haber decisión, la noche es mala sólo para el día que, sin embargo, se da cuenta de que él no lo es todo.

En cuanto que yo, confiándome al día, me sustraigo a la noche, no tengo la consciencia absoluta de la verdad sin culpa, sino que sé que me he rehuido a una exigencia que me reclama; hay una Trascendencia a la cual no se ha obedecido cuando se han adoptado el día y sus facilidades" (211).

El hombre, como ser-referido (Bezogensein) a la Trascendencia en tanto Existencia, experimenta de lleno la ambigüedad y la relativización de la Trascendencia. El supuesto fundamental de su vía como ley del día -la recta voluntad de patentizarse en la obra positiva y en la verdad pura de su ser- se disuelve cuando el mundo de la noche, en cualquiera de sus formas, aparece ante la mirada. Es entonces cuando me apercibo de que, a pesar de toda claridad, de toda lógica, razón, bondad, de todo bien, de mi consciencia "histórica" del día, mi fundamento es un poder oscuro e impenetrable: "Del seno de la noche yo vine a mi mismo" (212).

Ante esta situación, mi Existencia se debate ante la culpa, culpa que puede tomar dos formas distintas: la culpa inevitable (unvermeidliche Schuld) y la culpa posible (mögliche Schuld). La primera consiste en que, por muy buena voluntad que anime mi actuar, los impulsos e instintos de los que parte pueden ser, al no tener ningún dominio sobre ellos, absolutamente negativos; y, lo que es peor, este obrar con buena voluntad no puede tampoco llevarse a cabo sin herir y hacer sufrir, en otras palabras, las consecuencias de mi obrar son, al menos en gran parte, imprevisibles para mí. Mi actuar puede representarse, en suma, como un estrecho y tortuoso sendero entre dos abismos insondables -el de

sus motivos y el de sus consecuencias-. "La buena voluntad es, en el día, finalidad última de la existencia empírica; todo lo demás tiene valor en tanto referido a ella. Sin embargo, la buena voluntad no puede actuar sin herir. Está a merced de la situación límite de la culpa inevitable" (213).

El otro tipo de culpa, la culpa posible, consiste en limitarme a una de estas dos realidades, la del día o la de la noche, rechazando por entero la otra parte de la realidad y de mi mismo: "Cuando limito mis posibilidades de realizarme, establezco una lucha en la cual yo me distancio de mi propio llegar-a-ser-mi-mismo como de mi enemigo. Me dejo arrancar mi destino lo mismo si entro en el día que si me abandono a la noche. La culpa estriba en evitar la realidad. Pero entonces hay una culpa más profunda que consiste en rechazar la otra posibilidad" (214).

Los dos mundos están interrelacionados. El día está vinculado a la noche, porque sólo es tal cuando fracasa verdaderamente en la noche, que, a su vez, nos hace palpable que todo lo que alguna vez llega a ser tiene que ser destruido. "Llegar a ser real para fracasar auténticamente es la última y suprema posibilidad en la existencia empírica temporal. Todo se sumerge en la noche que es su fundamento" (215).

4.6.2.2.4. LO UNO Y LO MULTIPLE (DAS EINE UND DAS ANDERE)

La unidad última entre la ley del día y la pasión de la noche nos ha hecho atisbar la relación posible entre la riqueza

de lo múltiple (das Viele) y la necesidad de lo Uno (das Eine). De la misma forma, en la aclaración de la Existencia se siente la necesidad de lo Uno al ser esta Existencia tanto más auténtica cuanto más es ser-referido hacia la Trascendencia. Sólo donde soy en relación a lo Uno, soy propiamente yo-mismo. Pero, al mismo tiempo, el Uno existencial no sería verdad si no tuviera otras verdades fuera de sí. Por eso, cabría decir que lo Uno no es sin lo múltiple y lo múltiple no es sin lo Uno (216), antinomia que la Existencia sólo puede englobar en sí en tanto soportada por la Trascendencia.

4.6.2.3. EL TRASCENDER EN LA LECTURA DE LAS CIFRAS (TRANSCZENDIEREN IN DAS LESEN DER CHIFFRESCHRIFT)

En la teoría de las Cifras (217) vuelve a reaparecer en Jaspers la influencia kantiana. Para la consciencia en general toda existencia empírica es investigable. Pero esta existencia empírica también puede ser manifestación de algo -la Trascendencia- de lo que sólo es fenómeno. La Trascendencia no puede ser objeto de investigación. Sin embargo, por el pensar que trasciende la consciencia en general, el objeto de la existencia empírica se convierte en símbolo de lo que no puede ser nunca pensado como objeto. Surge, así, en Jaspers, en estrecha relación con el número kantiano (218), la teoría de las Cifras como símbolos de la Trascendencia en la existencia empírica.

La Cifra jaspersiana, sin embargo, tiene un cierto matiz que la diferencia del número kantiano. Este rasgo diferenciador

reside en el carácter de Trascendencia inmanente de toda Cifra, carácter que venía dado a la Trascendencia, como vimos, por su "con-formación" por la muerte. De esta manera, cuando Jaspers se refiere a un símbolo o Cifra no quiere decir que hay una Trascendencia que puede hacerse realidad en un "Más allá" independientemente de la existencia empírica; en la Cifra y sólo en la Cifra está presente la Trascendencia, que sin ese medio no nos sería asequible en ningún modo (219). Por otro lado, y en esto si coinciden Jaspers y Kant, la Cifra nunca puede servir para lograr un saber objetivo sobre la Trascendencia, pues en ese caso se desvirtuaría y perdería su carácter de inmanencia trascendente: "La Cifra es el ser que hace presente la Trascendencia, sin que ello suponga que la Trascendencia deba ser un ser como ser-objeto y la Existencia un ser como ser-sujeto. Por el contrario, se cae desde el origen del presente auténtico en la esfera de la consciencia en general cuando la Trascendencia, en las Cifras interpretadas, se torna objeto de saber conocido, o cuando las formas de comportamiento de la subjetividad, como órgano de la percepción y de la producción de la experiencia metafísica, son concebidas y cultivadas" (220).

Al dar al símbolo de la Trascendencia el nombre de Cifra, Jaspers indica explícitamente la necesidad existencial del desciframiento de este símbolo, lo que supone un lenguaje de la Trascendencia. El primer nivel de este lenguaje en donde se pone de manifiesto la Trascendencia viene dado por la vivencia inmediata y personal que sólo se hace presente a la consciencia absoluta (absolutes Bewußtsein) de la Existencia en un momento

"histórico" irrepetible; es una experiencia metafísica en la que la lectura va unida inseparablemente a la comprensión, comprensión sobre la que no es posible hacer ninguna comprobación ulterior (221). Este lenguaje inmediato quedaría estructurado en un segundo lenguaje en el que lo incommunicable se plasmaría en mitos, leyendas, revelaciones, etc. (222) Por último, cuando el pensamiento se dirige a este lenguaje meramente intuitivo y penetra hasta su origen, entonces aprende en la especulación metafísica aquello que en realidad es incognoscible; este sería el tercer nivel del lenguaje de la Trascendencia o lenguaje especulativo, con él el filósofo "...lee el escrito cifrado originario a medida que va escribiendo uno nuevo: piensa la Trascendencia por analogía con la existencia empírica que le es intuitiva y está para él lógicamente en el mundo" (223). Sin embargo, este lenguaje es sólo una especulación, no proporciona ningún conocimiento sobre un objeto, sino que es un mero contacto con la Trascendencia por medio del escrito cifrado que la trae a nuestra consciencia como objetividad metafísica.

Las peculiaridades de este lenguaje hacen que la significación de la Cifra no sea idéntica para siempre y para todo el mundo. La percepción de su significado no es una función de la consciencia en general, sino una visión de la libertad para la libertad (224). Este rechazo de la pretensión de la validez universal para la Cifra es uno de los factores que determinan la originalidad del pensamiento jaspersiano y hacen de su filosofía una "filosofía de la filosofía" (225).

La permanente ambigüedad de las Cifras se debe a que sólo

son accesibles a la Existencia. Toda lectura de las Cifras requiere el compromiso del ser-sí-mismo de la posible Existencia. El escrito cifrado sólo se me manifiesta cuando estoy dispuesto para él. "Así como los órganos de los sentidos tienen que estar íntegros para que se pueda percibir la realidad del mundo, así tiene que estar presente el ser-sí-mismo de la posible Existencia para llegar a ser afectado por la Trascendencia. Si soy existencialmente sordo no puedo oír el lenguaje de la Trascendencia en objeto alguno" (226).

Pero esta permanente ambigüedad también se debe a que no hay nada que no pueda ser Cifra. Todo puede ser interpretado como Cifra. Cada objeto es como si estuviera formado por una serie de estratos o niveles, el último de los cuales sería la Cifra. De igual forma, cada estrato de la realidad también puede ser considerado como Cifra. Así, Cifra puede ser, en primer lugar, toda la realidad empírica de la orientación intramundana, la naturaleza y la historia; en segundo lugar, la consciencia en general y sus categorías; y, en tercer lugar, el hombre que, como posibilidad, es todo sin que pueda llegar a saber todo sobre él mismo (227).

La cifra de la orientación intramundana se basa en la tarea imposible de querer conocer todo lo real, logrando, además, el método más adecuado y perfecto para cada tipo de realidad (228). La Cifra de la consciencia en general consiste en la unión antinómica entre actividad y productos lógicos (229). El hombre es existencia empírica, consciencia en general, espíritu y Existencia, pero además el hombre es, sobrepasando todos estos

niveles, "el sapiente que siempre es más de lo que sabe de sí mismo" (230). Pero su mismo saber hace también que "...por el simple hecho de concebirse a sí mismo ya se convierta en otro" (231); así, en tanto conocido, el hombre no es todavía lo que debe ser. De esta forma, tomando como fuente el homo noumenon kantiano, Jaspers establece el hombre como Cifra en tanto unidad de los cuatro niveles -existencia empírica, consciencia en general, espíritu y Existencia- que sin él estarían separados, siendo, asimismo, más que los cuatro niveles por separado (232).

4.6.2.3.1. EL FRACASO (SCHEITERN) COMO CIFRA DECISIVA DE LA TRAS- CENDENCIA. EL SIGNIFICADO DE LA NOCIÓN NIEZSCHEANA DE LA MUERTE COMO VERDAD EN LA "CON-FORMACION" DEL FRACA- SO COMO CIFRA POR ANTONOMASIA DE LA TRASCENDENCIA

Tal y como se desprende de todo lo que hemos expuesto hasta este punto, la filosofía de Jaspers conduce a la afirmación de que el ser que tiene su manifestación en el mundo está desgarrado por contradicciones y antinomias insuperables que alcanzan todos los niveles de la realidad. El fracaso (Scheitern) es, por tanto, el último fin (233). El hombre como Cifra es el único ente que puede experimentar el múltiple sentido del fracaso, tanto a nivel de la existencia empírica, de la consciencia en general, de la Existencia, como de la misma Trascendencia a la que está referido.

La existencia empírica fracasa como caducidad (Vergehen) y la consciencia en general como imposibilidad de concebir el ser

en absoluto y en la incapacidad para perfeccionar el conocimiento hasta la totalidad. Pero donde se patentiza para ambos el fracaso en toda su intensidad es en las situaciones límites, en donde perciben que todo lo positivo está indisolublemente unido a lo negativo en una inabarcable diversidad (234). La Existencia fracasa, asimismo, en dos formas: en primer lugar, en tanto renuncia o destrucción de muchas de sus posibilidades al devenir manifiesta en la existencia empírica; y, en segundo lugar, en el no poder llegar por sí misma a ser por entero, pues cuanto más es sí misma, más es en función del otro y de la Trascendencia (235). Cuando la Existencia fracasa en el no bastarse a sí misma queda referida a la Trascendencia, pero el fracaso también alcanza, a la postre, a esta última a causa de la pasión de la noche (236).

Jaspers no se detiene en la mera descripción del fracaso universal. En su reflexión filosófica el fracaso se torna Cifra para interpretar todas las demás Cifras (237). Esto se lleva a efecto cuando, por mor del fracaso, el hombre como Cifra deviene consciente en la experiencia de la ilusión de todo sistema final de conocimiento y acción, lo que le conduce a trascender el mundo en el mundo: "En la multiplicidad del fracaso, empero, queda la cuestión de si el fracaso es aniquilación absoluta, porque lo que fracasa parece de hecho; o si, por el contrario, en el fracaso se patentiza un ser, si el fracaso puede ser no sólo fracaso, sino movimiento hacia la eternidad" (238).

La Cifra del fracaso es el cuarto momento en que la muerte conforma la Trascendencia. Si la muerte, al dar carácter de

inmanencia a la Trascendencia, posibilitaba el surgimiento de la Cifra en tanto Trascendencia inmanente, la noción nietzscheana de la muerte como verdad se configura en la fuerza que hace posible que el fracaso pueda convertirse en Cifra de todas las Cifras. Jaspers toma de Nietzsche el convencimiento de que la esencia del conocimiento se consume con la muerte, idea que Nietzsche expresa por medio del símbolo de Edipo, en el que el conocimiento último se identifica con el hundimiento en el abismo de su monstruosidad. En Edipo Nietzsche ve la "tragedia del conocimiento", consistente en que la única forma de arrancar a la naturaleza sus secretos radica en la realización de lo más antinatural (239). El cognoscente, según Nietzsche, tiene dos formas de conocer: en la primera, todo resulta disuelto por el conocimiento; su resultado es la espiritualización de todo lo objetual. En la segunda, el que conoce se disuelve en las cosas, su resultado es la muerte y su pathos (240). El primer modo conduce a la solidificación en la luz de toda existencia dada, condenándola a un no-ser-ya-más (Nichtmehrsein). El segundo modo guía a la muerte, pues ésta y encontrar lo que subyace bajo toda existencia dada es la misma cosa: "Finalmente, la verdad última está para Nietzsche en la muerte. Zarathustra es el símbolo, pues el anuncio de su verdad suprema, la plenitud de la esencia, el destino de la necesidad, se unifican con la ruina de Zarathustra. ¿Acaso el hombre quiere la muerte porque ella es la verdad, y retrocede ante ella por ser la muerte la no-verdad? La abismal ambigüedad de la muerte en la verdad y de la verdad en la muerte no ha sido aclarada por Nietzsche" (241).

La noción nietzscheana de la muerte como verdadero conocimiento subyace en la base del fracaso como Cifra máxima de la Trascendencia en Jaspers. Un primer acercamiento de Jaspers, que no un total desvelamiento, a este misterio nietzscheano viene dado por el trascender de todo sistema fijado y final tanto de conocimiento como de acción en busca de ese conocimiento último e imposible de alcanzar -a no ser rompiendo con todos los modos naturales de adquirir conocimiento-. La interpretación de Jaspers de la igualdad entre muerte y verdad en Nietzsche como permuta constante de todos los sistemas de conocimiento y comportamiento en función de la "historicidad" de cada sujeto determinado, hace del fracaso como Cifra de la Trascendencia una necesidad, necesidad tanto más acusada cuanto más perfecto sea este trascender.

La necesidad del fracaso viene dada, según Jaspers, por dos razones principales, las dos se realizan en el hombre en tanto Cifra como ser del fracaso. La primera radica en que la libertad hace que la validez y la duración sean frágiles. Esto hace que el hombre, en tanto realización de la libertad, se haga realidad inevitablemente en un movimiento hacia el fracaso: "Si el ser como fenomenalidad en la realidad empírica logra una altura, ésta, como tal, no es más que un punto que desaparece inmediatamente para salvar la verdad de la altura, que se había perdido al hacerse consistente. Toda consecución parece inevitablemente. Aquello que es propiamente no es todavía o ya no es" (242). La segunda supone que la libertad no existe más que por o contra la naturaleza, por lo que el hombre, en tanto unión de naturaleza y

libertad, tiene que fracasar o como libertad o como existencia empírica (243).

La necesidad del fracaso no supone que para el hombre, como ser irremisiblemente fracasado, no fuera mejor no ser. El fracaso en Jaspers equivale a considerar la vida como reto: "Por inexorable imperativo de su constitución, el hombre auténtico no es sólo un ser 'herético'; es también un ser 'fracasado'. Fracasado, pero no absurdo, no condenado irremisiblemente a la desesperanza. Porque el fracaso, para Jaspers, no es nunca condenación del ser humano a la derrota y a la impotencia, sino merced concedida a los que saben convertir la experiencia vital en prueba" (244). Del fondo del fracaso surge, pues, el verdadero hombre como Cifra ininterpretable (undeutbare Chiffre) de la Trascendencia. El hombre sólo puede experimentar este ser último en el fracaso, pero ya sin poder comunicarlo; el hombre como Cifra ininterpretable es tanto vacío absoluto como definitiva realización; en tal Cifra alcanza, por último, el salto desde la angustia a la paz, ligándose de manera indefinible a la Trascendencia. El hombre como Cifra ininterpretable es, en suma, lo que Jaspers denomina "experimentar el ser en el fracaso" (245).

APENDICE: CONSIDERACIONES ETICAS SOBRE EL SUICIDIO EN LA OBRA DE JASPERS

Jaspers sitúa la temática del suicidio en el marco de las acciones incondicionadas (unbedingte Handlungen). El obrar adquiere carácter incondicionado cuando "... se retrae de la

sinfinitud temporal, replegándose a un ser-sí-mismo que al actuar está cierto de sí" (246). El obrar incondicionado es, pues, el actuar propio de la Existencia. Su caracterización debe hacerse, como todo lo que está en relación con la Existencia, por la vía negativa, esto es, diferenciándolo de las acciones condicionadas, que para Jaspers son fundamentalmente tres: las acciones impulsivas, las prácticas y las vitales. La diferencia con la acción impulsiva radica en que ésta no está referida a la Trascendencia; la diferencia con la acción práctica estriba en que ésta necesita un fin último objetivo; por último, se diferencia de la acción vital en que la incondicionada no cesa cuando acaba el impulso y su satisfacción (247). De esta manera, la acción incondicionada es una cisura abierta en la existencia empírica que, por mor de su incondicionalidad, pone continuamente en cuestión el carácter absoluto del obrar según las leyes naturales universalmente válidas de la consciencia en general.

En el contexto de las acciones incondicionadas, el suicidio puede ser considerado como una acción incondicionada que se coloca más allá de la existencia empírica, al ser su realización, obviamente, incompatible con la existencia empírica. Desde esta perspectiva, el suicidio tiene siempre dos caras: una comprensible, basada en la causalidad del suicidio por motivos accesibles al entendimiento de todo ser humano (desengaños, fracasos, pérdidas, etc.), y otra incomprensible, pues, por muy clara que nos resulte la motivación del suicidio, siempre hay aspectos oscuros propios de toda acción incondicionada no reducibles a leyes generales. Contemplado desde este aspecto incom-

previsible, el suicidio es "... la absoluta irrepeticibilidad de una Existencia que en él se cumple y se satisface" (248).

Los dos aspectos bajo los que se puede contemplar el suicidio indican que también la actitud terapéutica hacia él debe ser doble: de una parte, actuación sobre los factores causales comprensibles; de otra, cuando se debe a causas más profundas que afectan a la noción misma de su ser, la acción terapéutica debe dirigirse, con clara consciencia del riesgo que se corre, a despertar en el sujeto una claridad sobre su Existencia por medio de la inducción a la experimentación de las situaciones límites (249). Sin embargo, cuando el suicidio como acción incondicionada es el cumplimiento de una Existencia de un modo único e "histórico", toda acción terapéutica se torna ineficaz, aunque sólo sea por el hecho de que un sujeto tal se encuentra en la soledad más absoluta.

De acuerdo con lo anterior, la postura ante el suicidio no puede ser, para Jaspers, la de un rechazo sistemático. Cuando una serie de condicionantes externos e internos adversos dan lugar a una imposibilidad del desarrollo de las potencialidades del hombre, amputando de raíz todas sus posibilidades, la actitud ante el suicidio no puede seguir siendo la del rechazo: "Hay un límite donde la continuación de la vida ya no puede ser obligación: cuando ya no es posible llegar a ser sí-mismo, cuando el sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy; cuando, aunque subsista el valor para vivir, desaparece con la fuerza la posibilidad física; y cuando no hay nadie en el mundo que por

amor mantenga mi existencia empírica" (250).

Jaspers en este tema no habla tampoco desde la barrera: durante la época de la Segunda Guerra Mundial -tal y como nos cuenta en su Tagebuch (251)- la sombra del suicidio, debido a la constante amenaza nazi, planeó de forma ininterrumpida sobre las cabezas del matrimonio Jaspers (252). Dos son los pensamientos básicos sobre el suicidio que Jaspers recoge en las anotaciones de su Diario. La primera consiste en el suicidio como respuesta a la falta radical de Comunicación: la ausencia de solidaridad de los "otros" aboca a la carencia de un entorno receptivo, condición mínima para poder existir. Ante las desastrosas condiciones externas "el suicidio ya no es tal cuando significa la honrosa anticipación de una ejecución, cualquiera que sea la forma que ésta tome" (253). La segunda es la disponibilidad ante el suicidio como actitud básica ante las situaciones de riesgo extremo. La vida en estas condiciones "... sólo es posible en tanto disponibilidad para el suicidio. Nadie puede tener derecho a pretender que Gertrud y yo permanezcamos en el mundo, puesto que nadie nos ayuda incondicionalmente (...) Los argumentos filosóficos contra el suicidio cesan cuando la destrucción es de por sí inevitable, inminente, no deja margen alguno para una vida productiva, y cuando no hay hombres que quieran incondicionalmente nuestra existencia empírica" (254).

No se pueden, por tanto, establecer juicios generales sobre el suicidio. Su significación puede ser negativa (un mero abandono de la lucha, un engaño frente al otro al hurtarse a la Comunicación, etc.), o, por contra, puede ser positiva, como un

acto de total libertad de quien tiene sobre sí un absoluto dominio (por ejemplo, la posibilidad del suicidio en el caso de Jaspers, que fue al mismo tiempo la acusación y el ataque contra unas fuerzas superiores en el seno de una situación aniquiladora llevada a cabo por una Existencia que en este acto hubiera quedado afirmada como tal).

NOTAS DEL CAPITULO CUARTO

- (1) Esta irresoluble paradoja jaspersiana -Jaspers, al basarse en Kant, otorga a su metodología no sólo los planteamientos iniciales, sino también las conclusiones finales de la "filosofía científica", filosofía que, según sus propias palabras, constituye una "aberración"- forma el elemento indispensable del comienzo del filosofar jaspersiano y más que un defecto -como lo considera Stegmüller (Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine historisch-kritische Einführung. Stuttgart, 2ª ed., 1960, 1ª ed. 1952, p. 221 y ss.)- bien puede ser considerada, desde un punto de vista práctico, una virtud, pues sin ella no se hubiera llevado a efecto la unión entre Kierkegaard y Nietzsche con Kant en el pensamiento jaspersiano. Es indudable, igualmente, la relación de la medicina y el pensamiento médico con esta paradoja del inicio de la reflexión filosófica jaspersiana.
- (2) Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. München, 3ª ed., 1981 (1ª ed. 1957) pp. 465-481.
- (3) "Idee hat bei Kant und Hegel einen heterogenen Sinn. Bei Hegel ist Idee die Idee des Geistes, die sich in sich schließt und vollendet, bei Kant die Vernunft-idee, die unendlich und grenzlos offen, für den Menschen stets Aufgabe bleibt." Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), p. 121. Sobre esta distinción jaspersiana entre la Idea en Kant y en Hegel también puede consultarse: Jaspers, op. cit., pp. 617-618; y Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. I, pp. 233-235.
- (4) Presas, Mario A.: Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Buenos Aires, 1978, p. 153. Cfr. Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 4ª ed, 1954 (1ª ed. 1919), pp. 478-484.
- (5) Jaspers, Karl: "Reply to my critics". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 746-869, p.791; y Jaspers, Karl: Die großen Philosophen. München, 3ª ed., 1981 (1ª ed. 1957), pp. 468-471.

- (6) Presas, op. cit., p. 152.
- (7) Dufrenne, Mikel; y Ricoeur, Paul: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947, pp. 41-46.
- (8) Jaspers, Karl: "Nachwort (1955) zu meiner Philosophie (1931)". En Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), pp. XV-LX, p. XXIII.
Sobre la correlación entre las tres ideas metafísicas kantianas y la Philosophie véase un interesante cuadro resumen en Uña Juárez, Octavio: Comunicación y libertad. La comunicación en el pensamiento de Karl Jaspers. San Lorenzo del Escorial, 1984, p. 78.
- (9) Kant, Immanuel: Crítica de la razón pura. Trad. esp., Madrid, 1978, B 832-833.
- (10) "Handle es so, als ob du mit der Weise deines Handelns teil hättest am Hervorbringen der Welt, die keineswegs ist, wie sie ist, sondern noch wird". Jaspers, Karl: "Immanuel Kant. Zu seinem 150. Geburtstag (1954)". En Jaspers, Karl: Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968, pp. 242-250, p. 243.
- (11) "Gar nicht auf Grund irgendeines Wissens, alles aber mit unserem sittlichen Tun. Wenn wir sittlich handeln, so liegt in dieser Praxis selber, daß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht leere Worte sind. Sie sind Postulate unserer sittlichen Vernunft. Sie dürfen ohne jedes Wissen (...) unsere Hoffnung erfüllen". Jaspers, op. cit., p. 244.
- (12) "Ohne Existenz würde Weltorientierung sinnlos und Transzendenz zum Aberglauben. Ohne Weltorientierung würde Existenz zu leerer Punktualität, bliebe Transzendenz ohne den Stoff einer Sprache. Ohne Transzendenz verlöre Existenz eigentliches Selbstsein und Weltorientierung ihre mögliche Tiefe. Der Mensch ist mögliche Existenz, die sich als Bewußtsein überhaupt in der Welt orientiert und durch die Welt auf Transzendenz bezogen ist." Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. I, p. 52.
- (13) "Das Sein, das für das Bewußtsein überhaupt das Sein als objektive Erkennbarkeit ist, ist als Welt das für

unsere Erkenntnis nicht zu Vollendende, in dem alles, was erkannt wird, Objekt im Sinne von Gegenständlichkeit und objektiv im Sinne von Allgemeingültig wird". Jaspers, op. cit., vol. I, p. 28.

- (14) "...weil es, stets unabgeschlossen, ein unendlicher Prozeß bleibt..." Ibidem.
- (15) "...ein vom Erkennenden in seiner Subjektivität unabhängiges Dasein zu erobern". Jaspers, op. cit., vol. I, p. 85.
- (16) "Histórico" (geschichtlich), adjetivo de hondas resonancias ditheyanas, significa en Jaspers el carácter siempre cambiante y nunca acabado de lo humano. Histórico (historisch), en cambio, lo emplea para recalcar el devenir de los acontecimientos mundanos a lo largo del tiempo.
- (17) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 86-87.
- (18) "...statt in dem objektiv Zwingenden in der Zuverlässigkeit des Selbstseins, statt in der Welteinheit in der Chiffre des Einen..." Jaspers, op. cit., vol. I, p. 88.
- (19) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 89-95.
- (20) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 121-122.
- (21) Jaspers, op. cit., vol. I, p. 122.
- (22) Jaspers emplea la palabra alma (Seele) con el sentido de lo que normalmente viene a ser denominado como psique.
- (23) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 122-123.
- (24) Jaspers, op. cit., vol. I, p. 123.
- (25) "...zumeist die Weisen des Wissens weder vom Arzt noch

vom Kranken gewußt werden". Ibidem.

- (26) "...wer gewohnt ist, Gefahren als Möglichkeiten ins Auge zu sehen, vermag trotz ihrer planend für die Zukunft zu tun, was sinnvoll begründet ist und angesichts des möglichen oder sicheren Untergangs gegenwärtig zu leben." Jaspers, op. cit., vol. I, p. 124.
- (27) Ibidem.
- (28) Jaspers, op. cit., vol. I, p. 125.
- (29) Jaspers, op. cit., pp. 125-126. La conversión del hombre en mero objeto es una de las frecuentes críticas de Jaspers a Freud. Cfr. Jaspers, Karl: "Zur Kritik der Psychoanalyse". Nervenarzt 21 (1950) 465-468.
- (30) "...als Objekt läßt sich handeln durch verstandesmäßiges äußeres Arrangieren nach Regeln und Erfahrungen. In Bezug auf ihn selbst -d.h. als mögliche Existenz- kann ich nur handeln in geschichtlicher Konkretheit, in der niemand mehr "Fall" ist, sondern in der ein Schicksal und die Erhellung des Schicksals sich vollzieht". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. I, p. 126.
- (31) "Der Kranke ist für ihn weder als Ganzes zu übersehen und zu behandeln (...) Von Freiheit zu Freiheit wird gesucht und gefragt (...) Nicht nur Verschweigen und Sagen, sondern jedes Fordern und Zumuten, jedes Fragen und Zielsetzen fällt in diesen geschichtlichen Prozeß der Kommunikation zweier Existenzen, die als Arzt und Kranker sich gegenüberstehen (...) Was objektiv ein Versuch ist, wird existentiell zum Wagnis im gemeinschaftlichen Prozeß des Daseins. Darin gibt es den geschichtlichen Augenblick und das Reifwerden. Der Arzt ist weder Techniker noch Heiland, sondern Existenz für Existenz, vergängliches Menschenwesen mit dem anderen..." Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 126-127.
- (32) Cfr. Marcuse, Herbert: "Philosophie des Scheiterns (1933)". En Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973, pp. 125-141, pp. 127-128. La forma en que Jaspers entiende el trascender y la Trascendencia deja siempre la duda en el lector, duda

que debe solucionar él mismo, de si en realidad puede haber tal trascender y tal Trascendencia: "Wir haben somit bei Jaspers eine Lehre von der Transzendenz, die besagt, daß es eine solche gar nicht geben kann" ("Tenemos en Jaspers una teoría de la Trascendencia, que afirma que no puede haber en absoluto una tal Trascendencia.") Rintelen, Fritz-Joaquim: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim/Glan, 1951, p. 369.

- (33) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 44-45.
- (34) Jaspers, op. cit., vol. I, p. 45.
- (35) "Der Einzelne (...) transzendiert von sich als empirischer Individualität zu sich als eigentlichem Selbst in einer unübertragbaren geschichtlichen Konkretheit seines Seins im Dasein". Jaspers, op. cit., vol. I, p. 46.
- (36) Jaspers, op. cit., vol. I, p. 48.
- (37) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 48-52.
- (38) Presas, op. cit., pp. 141-144.
- (39) Kant, op. cit., B 697-732; y Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 40-44.
- (40) "...wenn es für mich Sinn behalten soll, muß zu einem Ganzen an Seinsgehalt in Beziehung stehen". Jaspers, op. cit., vol. I, p. 264.
- (41) Jaspers, op. cit., vol. I, pp. 266-268.
- (42) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 3ª ed., 1983, (1ª ed. 1947), pp. 748-766.
- (43) Kierkegaard, Sören: "Entweder/oder". En Gesammelte Werke, vol II, Düsseldorf, 1957, p. 355.

- (44) Wisser, Richard: "Karl Jaspers, el filósofo de la excepción". Folia Humanistica 78 (1969) 519-530, pp. 526-530.
- (45) "...ein philosophischer Grenzbegriff: in ihm wird berührt ein Ursprung des Wahrseins durch nicht allgemeine Wahrheit aus dem Umgreifenden". Jaspers, op. cit., p. 751.
- (46) Presas, Mario A.: "Karl Jaspers. Libertad y destino de una existencia filosófica". Folia Humanistica 78 (1969) 531-545, pp. 531-536.
- (47) "Ausnahme ist nicht als solche einfach da. Sie geschieht nicht wie ein Naturgeschehen, sondern ist nur dann, wenn sie ständig in bezug auf sich und ihren Sinn in Reflexion steht (...) Keine Ausnahme ist ohne Wissen um sich und ohne Kampf mit sich und ihrem Verhängnis". Jaspers, op. cit., p. 752.
- (48) Jaspers, op. cit., p. 748.
- (49) Ricoeur, Paul: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris, 1947, p. 85.
Sobre este tema véase Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München, 1960 (1ª ed. 1935), pp. 127-150.
- (50) Marcel, Gabriel: Du refus a l'invocation. Paris, 1948 (1ª ed. 1940), pp. 19-54.
- (51) "Jaspers autobiographische Versuche sollten (...) nicht nur als Schilderungen gelesen werden, die davon Kunde geben, wie er selbst im philosophierenden Erhellenden dessen, was er umgreift und was ihn umgreift, auf sich zurückgeworfen wird. Jaspers ist bestrebt, jeden Mensch auf sich selbst zurückzuwerfen". Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit. Mainz, 1967, p. 23.
- (52) "...den Inbegriff alles dessen, was mir durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wißbarer Inhalt zugänglich werden kann..." Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 1.

El mundo no se considera en esta definición en el sentido de un ser envolvente de todo lo que es y ocurre, sino que se le da un significado de mundo objetivo, al que yo estoy referido como consciencia en general.

- (53) Este pensamiento se repite con ligeras variables a lo largo y a lo ancho de toda la obra jaspersiana. Cfr. p. ej.: Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube, München, 1981 (1ª ed. 1948), pp. 41-59; Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. München, 1983 (1ª ed. 1950), pp. 50-57; Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol I, pp. 200-206; Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 777-778 y 780-781; y Jaspers, Karl: Kleine Schule des philosophischen Denkens, München, 1983 (1ª ed. 1965), pp. 56-67.
- (54) "Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern der Mensch ist im Dasein mögliche Existenz". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol II, p. 2.
- (55) Jaspers, op. cit., vol II, pp. 1-3.
- (56) "...Sein als Freiheit, zu dem ich transzendiere, wenn ich im Nicht-wissen philosophierend zu mir komme." Jaspers, op. cit., vol. II, p. 5.
- (57) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 9-18.
- (58) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 17.
- (59) "Geschichtlich bin ich in diesen Situationen vor diesen Aufgaben; Geschichtlichkeit ist meine Verwurzelung in der einmaligen Lage meines Daseins und der Besonderheit der Aufgabe, die hier liegt, wenn sie meinem Bewußtsein auch in Gestalt einer allgemeinen Aufgabe erscheint". Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 132-133.
- (60) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 120-121.
- (61) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 121.

- (62) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 122-130.
- (63) "Weiß ich mich (...) im geschichtlichen Bewußtsein ursprünglich als im Dasein Gebundenen, so doch zugleich in diesem als Erscheinung möglicher Existenz". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 122.
- (64) Aparte de la similitud entre la temporalidad de la existencia jaspersiana y el eterno retorno (ewige Wiederkehr) nietzscheano, no podemos dejar de mencionar la relación entre la temporalidad en Heidegger y en Jaspers (Heidegger en Sein und Zeit esbozó el plan general de la obra que consistía en alcanzar, en primer lugar, la comprensión del tiempo como instrumento para la comprensión del ser del hombre; en segundo lugar, debía intentarse la comprensión del ser en general a partir de la temporalidad; finalmente, esto habría capacitado para una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, lo que tendría como fin ver si y cómo se unió en la historia de la ontología la interpretación del ser con el fenómeno del tiempo. Cfr. a este respecto Heidegger, Martin: El ser y el tiempo. Trad. esp., México, 1980, pp. 30-37). La temporalidad en ambos tiene una fuente básica común: Dilthey (sobre la temporalidad en Dilthey véase Gadamer, Hans-Georg: Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad. esp., Salamanca, 1977, pp. 277-291; sobre su repercusión en la historia del pensamiento, especialmente en Heidegger: Gadamer, op. cit., pp. 318-377). Sobre la relación de la "historicidad" de la Existencia en Jaspers y el ser-para-la-muerte (Sein zum Tode) heideggeriano véanse las notas de Jaspers sobre este tema en Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger. München, 1978, pp. 25; 30-31; 31-32; 32-34; 35-39; 46-48; 129-130; 205-207; 223-225; 243-248.
- (65) "Wille ist nicht die nur vorwärts drängende Aktivität, sondern seine Freiheit ist, daß er zugleich sich selbst will". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols. Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 149.
- (66) "Ich ertrage als Selbstsein nicht die Möglichkeit der Unfreiheit. In dieser Unerträglichkeit werde ich meiner selbst inne..." Jaspers, op. cit., vol. II, p. 176.
- (67) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 176-177.

- (68) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 195.
- (69) "Weil ich mich frei weiß, anerkenne ich mich als Schludig. Ich stehe ein für das, was ich tat. Da ich weiß was ich tat, nehme ich es auf mich". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 196.
- (70) "Freiheit ist in ihrer Verwirklichung nie vollendet, vielmehr in der entscheidensten Verwirklichung für sich selbst vor dem abgründigsten Mangel: ich bin wirklich, aber weder vollendet noch in Annäherung an mögliche Vollendung. In der Verwirklichung bin ich schon aus meinem Versagen, welches als Freiheit Schuld ist, auf meine Transzendenz bezogen". Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 198-199.
- (71) "...ich mir auch gegeben bin als Sosein". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 33.
- (72) "...ich (...) bin an mir selbst das Sein, das tut und dadurch ist und sich erscheint als das, was es zugleich selbst zu sein aber erst in seiner Freiheit innwerden kann. Darum sträubt sich etwas in mir, mich als schlechthin nun (...) gegeben anzuerkennen". Ibidem.
- (73) "...kommt zu sich und weiß nicht wie. Doch kann seine unablässige Anstrengung sich selbst nicht erzwingen; er kommt zu sich wie ein Geschenk: es wird klar, es wird offenbar, nun ist es entschieden, nun ist es so unausweichlich und einfach -wie konnte so lange der Zweifel möglich sein! Selbstreflexion ist aufgehoben zum faktischen Existieren". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 44.
- (74) "...Wirlichkeit für ein an ihr als Dasein interessiertes Subjekt, dem sie Einschränkung oder Spielraum bedeutet". Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 201-202.
- (75) "...kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne in eine andere einzutreten". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 203.
- (76) "...daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich

sterben muß..." Ibidem.

- (77) Los conceptos -mejor cabría decir signos- de límite y de situación tienen sus orígenes, como vimos en el capítulo precedente, en Kierkegaard. Sobre las derivaciones de estos conceptos kierkegaardianos, sobre todo en relación con la ética, consúltase Grisebach, E.: Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle, 1928.
- (78) "Grenzsituationen erfahren und existieren ist dasselbe". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 204.
- (79) Heidegger, Martin: El ser y el tiempo. Trad. esp., México, 1980, p. 272.
- (80) Latzel, Edwin: "The concept of ultimate situation". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 177-208, p. 195.
- (81) Latzel, op. cit., pp. 195-196.
- (82) Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. München, 1983 (1ª ed. 1950), pp. 16-23.
- (83) Latzel, op. cit., p. 202. Según Latzel (Latzel, Edwin: "Bemerkungen zum Umgang mit Existenzphilosophie als Katharsis und Katharsis der Existenzphilosophie". Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1951-1952) 399-410, p. 410) el objeto de esta comunicación entre el lector y el autor sólo estaría realizado cuando todo lo que se hubiera leído haya sido "creativamente olvidado", esto es, cuando el lector no se limite a hablar de la Existencia, sino que exista realmente.
- (84) Latzel, Edwin: "The concept of ultimate situation". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 177-208, p. 196.
- (85) Latzel, op. cit., p. 197; y Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid, 1972, p. 100.

- (86) Para una detallada descripción de estas características para cada situación límite individualizada véase Latzel, op. cit., pp. 197-201.
- (87) Sobre las situaciones límite jaspersianas hay una enorme bibliografía. Siguen siendo de utilidad las obras clásicas sobre el tema, que complementan lo expuesto en el presente capítulo: Marcel Gabriel: "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers. En Marcel, Gabriel: Du refus à l'invocation. Paris, 1948 (1ª ed. 1940), pp. 284-326; Dufrenne, Mikel y Ricoeur, Paul: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947 (especialmente pp. 173-194); Ricoeur, Paul: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris, 1948 (especialmente pp. 122-156); Jaspers, Ludger: Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. Würzburg, 1936; y Welte, Bernhard: "Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie". Freiburg, 1949 (En: Symposion. Jahrbuch für Philosophie. Vol. 2), especialmente pp. 24-32.
- (88) "Was ich erlebte und was ich tat, ist meistens in irgendeinem Zuge nur (...) verständlich, wenn dieser Tatbestand meines Krankseins vor Augen steht". Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142, p. 109.
- (89) "Jeder Kranke hat zu sehen, was er aus sich als Gesunden in der Lage seines Krankseins macht. Jede Krankheit ist spezifisch, und jeder Fall dieser Krankheit hat sein Besonderes durch Artung und Freiheit des Einzelnen. Immer ist der Mensch in seiner Lage als ein einzelner vor die Aufgabe gestellt, mit seiner Krankheit in seiner Welt eine Lebensform zu finden, die nicht allgemein entworfen und nicht identisch wiederholt werden kann". Jaspers, op. cit., p. 112.
- (90) "In all meiner Tätigkeit liegt ein circulus vitiosus. Um gesund zu sein, muß ich wirklich leben; die Lebensverwirklichung aber macht in den meisten ihrer Gestalten mich Krank". Jaspers, op. cit., p. 135.
- (91) Das Wissen um das Unausweichliche fordert, das

Kranksein aufzunehmen. Es wird unablässig vom eigenen Dasein. Man wird sich einer unüberschreitbaren Grenze. Mit ihr sich ohne Verschleierung selbst zu finden, ist der Ursprung, aus dem man seine Krankheit "übernehmen" kann. Die Krankheit erweckt aus den sonst fraglosen Selbstverständlichkeiten. Sie fordert ein Leben unter Ausnahmsbedingungen". Jaspers, *op. cit.*, p. 141.

- (92) "...ist eine bestimmte im Unterschied von einer gedachten allgemeinen Situation in einer Welt überhaupt..." Jaspers, Karl: *Philosophie*. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 210.
- (93) "Die wirkliche Situation ist durch ihren Widerstand Enge; sie begrenzt die Freiheit, bindet an beschränkte Möglichkeiten". Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 211.
- (94) "zwar ich ergreife mich als Ursprung, wenn ich selbst bin, aber ich bin bestimmt in meiner Herkunft. Diese hat ihre Möglichkeiten, aber sie beschließt nicht alle Möglichkeit in sich". Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 215.
- (95) "...meiner Krankheit ganz allein verdanke ich es, daß ich wenigstens etwas zum Nachdenken gebracht wurde; ohne dieselbe wäre ich ein dummer Esel... Ich habe... keine widerspruchlose Weltanschauung und habe daher noch keine feste, sichere Stellung zu meiner Krankheit gewonnen. Doch ich kann wohl sagen, daß ich über schadlos halten und vergnügte Tage machen hinaus bin". Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. München, 1967, pp. 109-142, p. 141.
- (96) "Für mich selbst (...) war die Krankheit ein Schicksal. Wie ich mit ihr fertig wurde, und nicht fertig wurde zeigt einen Kranken, wie er in diesem Zeitalter (...) zur Erscheinung kommen konnte". Jaspers, *op. cit.*, p. 109.
- (97) Es notorio el paralelismo entre estos pensamientos y la descripción de la existencia inauténtica del *Man* de Heidegger. Cfr. Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*. Trad. esp., México, 1980, pp. 142-147.
- (98) Presas, Mario A.: *Situación de la filosofía de Karl*

Jaspers. Con especial dedicación a su base kantiana. Buenos Aires, 1978, p. 17.

- (99) "Als Grenzsituation erfaßt wird die Bestimmtheit, die nur Widerstand und Enge schien, zur undurchdringlichen Tiefe der Erscheinung des Existierens selbst". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 213.
- (100) "Was als geschichtlicher Grund ins Unabsehbare taucht, ist als Grenzsituation das mich zugleich Beschränkende und Erfüllende". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 215.
- (101) La descripción detallada de las pautas terapéuticas que Jaspers siguió durante todos los días de su vida viene especificada en Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142, pp. 180-188.
- (102) "Sorgen aus prognostischen Reflexionen und Todesgedanken bekämpfte ich nicht eigentlich. Sie warfen einen Schatten, aber lähmten nicht". Jaspers, op. cit., p. 141.
- (103) "...solange der Tod für ihn keine andere Rolle spielt als nur durch die Sorge, ihn zu meiden, solange ist auch für den Menschen der Tod nicht Grenzsituation". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols, Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 220.
- (104) "Bin ich dagegen existierend im geschichtlichen Bewußtsein meines Daseins als Erscheinung in der Zeit gewiß: daß es Erscheinung, aber Erscheinung darin möglicher Existenz ist, so geht die Erfahrung des Endes aller Dinge auf diese erscheinende Seite der Existenz. Das Leiden am Ende wird Vergewisserung der Existenz". Ibidem.
- (105) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 221.
- (106) "Dem in der Grenzsituation Existierenden ist der Tod nicht das Nahe und nicht das Fremde, nicht Feind und nicht Freund. Er ist beides in der Bewegung durch die sich widersprechenden Gestalten". Jaspers, op. cit.,

vol. II, p. 223.

(107) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 224.

(108) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 226

(109) "Wenn die Krankheit chronisch, damit ein unüberwindbares Faktum des eigenen Daseins ist, so schwankt die Stellung zur Krankheit zwischen zwei Extremen: Ich kann das Kranksein verweigern, es mir gegenüberstellen als ein ganz Fremdes: Das bin nicht ich, das gehört nicht zu mir. Es ist eine Tendenz, die Krankheit auszuscheiden, obgleich es unmöglich ist. Ich versuche zu leben, als ob die Krankheit nicht sei. Oder ich kann die Krankheit in ihrer unaufhebbaren Faktizität mit mir selbst als zeitlicher Erscheinung identifizieren: Ich bin krank. Kranksein ist ein Zug meines Wesens. Meine Erlebnisse sind von dem Kranksein untrennbar. Ich habe durch mein Kranksein Erfahrungen, die ich nicht missen möchte (...) Ich will krank sein, es ist mein Wesen, das ich damit will. Beides ist in seiner Geradlinigkeit falsch. Beide Extreme aber werden unausweichlich einmal berührt im Kampf um das Übernehmen der Krankheit. Dieses "Übernehmen" ist eine am Ende unlösbare Aufgabe. Es ist kein reiner Zustand möglich. Immer stimmt etwas nicht. Die Endlichkeit des Menschen, seine radikale Abhängigkeit wird dem Kranken nicht nur bewußter als dem Gesunden, sie ist auch bei ihm eine qualitativ andere. Er kann sich keinen Tag auf sich als Dasein verlassen". Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". In Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142, p. 142.

(110) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols, Berlin, 1973 (1^{re} ed. 1932), vol II, p. 232.

(111) "Aus der Haltung zum Leiden in der Polarität von aktiver und passiver Resignation schwingt sich in der Grenzsituation mögliche Existenz auf zur Erfahrung im Sich-Einschließen mit ihrer Transzendenz in einem Ursprung, der in der Grenzsituation des Seins gedacht wird". Ibidem.

(112) "Der Mensch, leichter er selbst im Unglück als im Glück, muß paradoxerweise, es wagen glücklich zu sein". Ibidem.

- (113) Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142, p. 121.
- (114) Sobre la descripción del cuadro clínico y de las pautas de tratamiento de la enfermedad de Jaspers véase Jaspers, op. cit., pp. 112-118; y 121-126.
- (115) "Nur langsam begriff ich die Überflüssigkeit und die Gefahr. Die rechte Beurteilung der Behandlungsmethoden erwuchs einem Kampf um meine Befreiung von der autoritativen Form der Wissenschaft des Arztes". Jaspers, op. cit., p. 131.
- (116) Esta forma de la lucha amorosa (liebender Kampf) con el médico en busca de la auténtica terapia lo trataremos en el apartado de La Comunicación existencial (existentielle Kommunikation).
- (117) "Es bleibt ein lebenswährendes Suchen des Weges. Preisgegebenheit an unvorhergesehenes Kranksein, Versinken in Kranksein, Unscharfwerden der Unterscheidung von gesund und krank, übermütiges Vergessen des Krankseins sind die Gefahren, denen man erliegt. Diese Erkrankung, die nicht, wie etwa die Verstümmelung eines Gliedes, die mechanische Behinderung durch einen einzelnen Defekt zur Folge hat, sondern in den Lebensprozeß selbst eingreift, ihn konstitutionell schwächend, steht nicht als ein klar Begrenztes der Persönlichkeit gegenüber". Jaspers, op. cit., p. 131.
- (118) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 233.
- (119) Jaspers, op. cit., vol. II, p. 235.
- (120) "...wagen Menschen sich restlos gegenseitig in Frage zu stellen, um an ihre Ursprünge zu kommen dadurch, daß sie in unerbittlicher Durchleuchtung wahr werden. Dieser Kampf ist in der Erscheinung der Existenz eine Bedingung ihrer Verwirklichung, rücksichtslos aber ohne Gewalt bis auf den Grund der Existenz gehend". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 234.

- (121) "Sieg ist nicht durch Überlegenheit, sondern durch gemeinschaftliche Eroberung im Offenbarwerden, Niederlage nicht durch Mangel an Kraft, sondern durch Ausweichen im Verstecken infolge der Unbereitschaft zur Krise des eigenen und anderen Wollens". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 243.
- (122) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 244-245.
- (123) "Es handelt sich um die Entscheidung: entweder für die Krankheit zu leben und alles im Leben so einzurichten, daß das Maximum physischer Gesundheit erreicht wird - oder der Krankheit zwar durch Behandlung nach Möglichkeit Herr zu werden, so aber, daß sie den Vorrang hat- oder aber in bezug auf die Gesundheit auch Risiken einzugehen und Einbußen in Kauf zu nehmen. Hypochondrische Fesselung der Aufmerksamkeit durch die Krankheit wäre ebenso töricht wie übermütiges Vergessen der Krankheit. Aber hinter dieser Wahl steht eine andere. Wenn ich als Kranker leben will, kann ich mich entweder zu den Eltern zurückziehen, im Hause mein Leben pflegen, in der Welt nichts begehren und nichts leisten, meinen geistigen Liebhabereien in unverbindlicher Beschäftigung nachgehen. Oder ich kann mit dem Kranksein unter Menschen gehen und in die Welt treten. Dann aber mußte ich auch in schlechten Zuständen die demütigenden Wirkungen auf mich nehmen. Es war unausweichlich, daß ich matt, fiebrig, bei Sekretionsanomalien in schlechtem Befinden auftreten mußte, als Student in Übungen und Vorlesungen, später in den Kliniken, schließlich in eigenen Vorlesungen, in Sitzungen, bei Besprechungen. Dann war ich oft unter meinem Niveau, dachte mechanisch, war ungeschickt, mehr als sonst bedürftig, jeden Augenblick zu sitzen. Mancher wußte, bei der Ungleichmäßigkeit meiner Erscheinung nicht recht, was mit mir anzufangen sei. Ich konnte für einen Schwachkopf und nervösen Psychopathen gelten oder für einen energischen, unerschütterlich ruhigen Mann. Antipathien und Sympathien mir gegenüber gingen auch bei Wohlwollenden unvermeidlich durcheinander". Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142, pp 137-138.
- (124) Presas, op. cit., pp. 15-16.
- (125) Marcel, Gabriel: Etre et avoir. Paris, 1945, p. 169 y ss.

- (126) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols, Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 246
- (127) "Nichteintreten in die Welt ist das Sichversagen vor der Forderung der Wirklichkeit, die als dunkler Anspruch an mich herantritt, zu wagen und zu erfahren, was daraus wird". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 247.
- (128) "In der Grenzsituation (...) nennt er sich für seine Tat verantwortlich. Verantwortung heißt die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen. Durch sie steht Existenz in der Erscheinung unter unaufhebbarem Druck". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 248.
- (129) Estiú, Emilio A.: "Acotaciones a la obra de Karl Jaspers". En Jaspers, Karl: Nietzsche. Trad. esp., Buenos Aires, 1963, pp. 7-31, p.24.
- (130) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 249-250.
- (131) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 253-254.
- (132) "Wie Bewußtsein nicht Gegenstand, sondern Wissen des Gegenstandes ist, so ist absolutes Bewußtsein nicht Sein der Existenz, sondern ihre Gewißheit, nicht die eigentliche Wirklichkeit, sondern ihr Widerschein". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 257.
- (133) Entre ellos, véase Wallraff, Charles F.: Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy. Princetown, 1970, pp. 114 y ss.; Penzo, Giorgio: Dialettica e fede in Karl Jaspers. Bologna, 1978, pp. 216 y ss. (Penzo trata en esta obra la Comunicación desde el punto de vista de la religión); Salamun, Kurt: "Der Begriff der Daseinkommunikation bei Karl Jaspers. Ein Beitrag zur Jaspers-Kritik". Zeitschrift für philosophische Forschung 22 (1968) 261-285; Kremer-Marietti, Angèle: Jaspers y la escisión del ser. Trad. esp., Madrid, 1977, pp. 67 y ss.; Schrag, Oswald O: Existence, Existenz and Transcendence. An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers. Pittsburg, 1971, pp. 131-146; Junghänel, Günther: "Über den Begriff der Kommunikation bei Karl Jaspers". Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9 (1961) 472-489 (Junghänel orienta su trabajo fundamentalmente a la interpretación y crítica marxista del concepto de la Comunicación jaspersiano);

y Uña Juárez, Octavio: Comunicación y libertad. La comunicación en el pensamiento de Karl Jaspers. San Lorenzo del Escorial, 1984, especialmente 129-222.

- (134) Jaspers, Karl: "Ein Selbstporträt (1966/67)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 15-38, pp. 31-32.
- (135) Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 47-53.
- (136) Jaspers, Karl: "Ein Selbstporträt (1966/67)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 15-38, pp. 32-34.
- (137) "Es ist zweierlei: das Können der jeweiligen wissenschaftlichen Medizin mit ihrer Befangenheit in den jeweils fraglos selbstverständlichen Theorien und der menschliche Rang der Persönlichkeit des Arztes". Jaspers, Karl: "Krankheitsgeschichte (1938)". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 109-142 p. 126.
- (138) "Ich verdanke der wissenschaftlichen Medizin viel, in erster Linie in der Diagnose und Auffassung der Krankheitserscheinungen (...) Der denkende Kranke muß dem Arzt entgegenkommen. Er darf nicht nur und nicht einfach gehorchen. Wenn der Patient mitdenkt, muß er die Grenzen allen wissenschaftlichen Könnens begreifen und anerkennen (und nicht Unmögliches verlangen, bei dessen Ausbleiben er gar die Medizin und die Ärzte anklagt)". Jaspers, op. cit. pp. 126-127.
- (139) "Der Kranke hat Selbstkritik zu vollziehen. Er versagt als vernünftiger Patient, wenn er in Sorgen und Ängsten sich an den täuschenden Halt ärztlicher Autorität klammern möchte. Nur wenn er selbst frei von Angst ist, kann er vom Arzt wirklich vernünftige Behandlung erwarten". Jaspers, op. cit., p. 127.
- (140) "Das Handeln der Ärzte ist in beträchtlichem Umfang unvermeidlich unter Schemata des Zeitalters und gar der Mode gebracht. Getan wird etwas, ut aliquid fiat; geredet wird, um zu beruhigen, zu verschleiern, abzulenken, zu ermahnen. Daher hat der Patient gegen überflüssige Verordnungen zu kämpfen, bis der kluge Arzt

ihm glaubt, daß er nicht unter allen Umständen irgendwie behandelt, sondern nur beobachtet sein will, um in den Augenblicken, wo eine rationell wirksame Behandlung in der Tat möglich ist, diese zu erhalten". Ibidem.

- (141) "Der chronisch Kranke kann die Erfahrung machen, daß ein Arzt feindselig wird, wenn ihm ein Widerstand gegen seine Schemata fühlbar wird, wenn er Rede und Antwort stehen soll für das, was er in der Tat gedankenlos verordnet. Der Kranke muß sich sagen, wenn er diese Feindseligkeit vermeiden und doch einen solchen Arzt behalten will: Ich muß meinen Arzt, nicht nur er mich behandeln". Ibidem.
- (142) "In Fraenkel habe ich nicht nur den für mein Leben wohlthätigen Arzt gefunden. Sein Dasein wurde mir zur Grunderfahrung des Arztseins überhaupt in seiner höchsten Idee. Es scheint mir, als ob er bei seinem Eingehen auf den einzelnen Patienten eine unerhörte Verwandlungsfähigkeit besaß. Mit seiner Seele, sich selbst fast zum Opfer bringend, lebte er im andern, als ob er es selbst sei, jedoch mit dem Plus eines klaren, realistischen Verstandes, der weiter blickte als der Kranke, dem er helfen wollte. Er vermochte in der dem jeweiligen Patienten eigentümlichen Welt mit deren Bedürfnissen, Wertschätzungen und Zielen zu leben, als ob er einen Augenblick ganz damit identisch würde". Jaspers, op. cit., p. 129.
- (143) "Der ganze Mensch ging ihn an, da alles im Leben eines chronisch Kranken positiv oder negativ auf das Kranksein einen Bezug hat". Ibidem.
- (144) "Er war ein wirklicher Arzt dadurch, daß er sich meinem Wissenwollen nicht versagte, daß er auch jede Diskussion mit mir aufnahm, mich nicht nur naturwissenschaftlich behandelte, sondern mein Leben im ganzen, in seiner Besonderheit ins Auge faßte und anerkannte. Ob er jeweils recht hatte oder nicht, immer brachte er mich in Gang auf den Weg, der mir wohlthätig wurde. Er lehrte mich, gesund zu sein, wenn man krank ist. Er gab mir das Zutrauen und für immer den Mut, trotz allem den Weg möglicher Leistung zu gehen. In täglichen Unterhaltungen im Mai 1901 kamen alle die Wendungen vor, die sich philosophisch in mir befestigten. Er machte mir klar, wie ich mich zu Ärzten und damit auch zu ihm zu verhalten habe; wie ich in schlechten

körperlichen Zuständen nicht dem Augenblick glauben dürfe; wie ich mich nicht durch die Gesellschaft und ihre Forderungen einschüchtern lassen, sondern die Wertmaßstäbe aus meiner eigenen faktischen Arbeit nehmen müsse. Ich dürfe mich nicht krank fühlen; sondern unter Beherrschung der hygienischen Voraussetzungen durch rechte Lebensführung müsse ich mit dem Bewußtsein der Gesundheit leben'. Jaspers, *op. cit.*, pp. 128-129.

- (145) El tema de la Comunicación aparece ya, de forma embrionaria, tal y como quedó dicho en el capítulo precedente, en la *Psychologie der Weltanschauungen*: "Entre los hombres y en el tiempo, se manifiesta (la Comunicación) como un mutuo luchar amoroso de las almas" ("Zwischen Menschen in der Zeit manifestiert es sich als ein liebenden Kämpfen der Seelen miteinander". Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919), pp. 124 y ss.). Sin embargo, sólo será a partir de su *Philosophie* cuando empiece a ser tratado de forma sistemática: Jaspers, Karl: *Philosophie*. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, pp. 50-117. En *Von der Wahrheit* vuelve a tocar el tema, introduciendo una sistemática ligeramente cambiada de las formas de la Comunicación (Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*, München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 375-381) y relacionando la Comunicación con el problema de la verdad (Jaspers, *op. cit.*, pp. 971-982). Véase también Jaspers, Karl: *Vernunft und Existenz*, München, 1960 (1ª ed. 1935), pp. 71-103; Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie*, München, 1983 (1ª ed. 1950), p. 95; Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube*. München, 1981 (1ª ed. 1948), pp. 37-40 y 133-136; Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München, 1962 (aquí aparece sólo en relación con otras reflexiones: p. ej. en relación con la Idea del saber fundamental general: pp. 147 y ss.; y en relación con las polémicas y las discusiones filosóficas: pp. 436 y ss.).
- (146) "Im naiven Dasein tue ich, was alle tun, glaube, was alle glauben, denke, wie alle denken". Jaspers, Karl: *Philosophie*. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, p. 51.
- (147) Sobre la unión entre yo y mundo en este estado primigenio (*Urzustand*) véase Salamun, *op. cit.*, pp. 266-267. La única diferencia que Salamun establece entre el *Dasein* y el resto del mundo es que el *Dasein* puede intentar tener finalidades y objetivos.

En otro orden de cosas, el paralelo entre el Man heideggeriano y el on de Marcel con el estadio de existencia empírica ingenua de Jaspers es evidente.

- (148) "Dieser Sprung ist gebunden an die Entwicklung zum klaren und zwingenden, allgemeingültigen logischen Denken, in dem die vorher traumhafte Welt sich kristallisiert zu bestimmten, festzuhaltenden und widererkennbaren Gegenständen und Regelmäßigkeiten". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 52.
Al respecto véase Salamun, op. cit., pp. 271-274.
- (149) "Jaspers, ibidem. Esta coincidencia en la cosa por parte de los sujetos es el origen de la Comunicación de subjetividades y la consiguiente creación del universo de intersubjetividad, tal y como señala Husserl (cfr. Uña Juárez, op. cit., p. 160).
- (150) Jaspers, ibidem.
- (151) En esta Comunicación en el Geist, Jaspers se guía por los conceptos hegelianos de sociedad y estado como espíritu objetivo. Cfr. Salamun, op. cit., pp. 274-285.
Sobre la sociedad y el estado en Hegel cfr. Bourgeois, B.: El pensamiento político de Hegel. Buenos Aires, 1972.
- (152) Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1979 (1ª ed. 1931), esp. 152-194.
- (153) Lain Entralgo, Pedro: Teoría y realidad del otro. Madrid, 1983 (1ª ed. 1981), p. 278.
- (154) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, pp. 55-56.
- (155) "Ich kann das Wahre nicht finden; denn wahr ist, was nicht nur mir wahr ist; ich kann mich nicht lieben, wenn nicht dadurch, daß ich den Anderen liebe". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 56.
- (156) "Ich kann nicht ich selbst werden, wenn nicht der Andere er selbst sein will; ich kann nicht frei sein,

wenn nicht der Andere frei ist..." Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 57.

- (157) "Der Sinn des Satzes: ich bin nur in Kommunikation mit dem Anderen, kann zwar objektiv und subjektiv für das in Verstehen und Tun sich verbindende Dasein genommen werden und ist dann ein bestimmter, der durch Tatbestände des Miteinanderseins aufzeigbar ist. Ist er aber existentiell gemeint, so trifft er den in der Aussage paradox werdenden Ursprung des Selbstseins, das aus sich selbst doch nicht aus sich und mit sich allein ist, was eigentlich ist. Diese existentielle Kommunikation würde jene Daseinskommunikation zu ihrem Leibe haben, in dem sie erscheinen kann". Jaspers, *op. cit.*, vol. II, pp. 50-51.
Sobre la interpretación de este texto véase Lain Entralgo, *op. cit.*, pp. 279-280.
- (158) Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 58.
- (159) "Wenn bei abgebrochener und nicht entwickelter Kommunikation sich Schuldgefühle aufdrängen, so erfüllt mich in der Verwirklichung der Kommunikation auch das Bewußtsein der Unverdienten als des unbegreiflich Gewordenen und Geschenkten und in der Nichtverwirklichung wieder das Bewußtsein einer gar nicht endgültigen Einsamkeit, in der ich, da ich sie wahrhaft zu durchbrechen versuchte, mir meinen Freund in der Transzendenz selber schaffe". Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 60.
- (160) Ibidem.
- (161) Sobre la relación entre libertad y Comunicación véase Zapater Carón, José María: La libertad en Karl Jaspers. Zaragoza, 1981, pp. 234-239.
- (162) "Kommunikation findet jeweils zwischen Zweien statt, die sich verbinden, aber zwei bleiben müssen - die zueinander kommen aus der Einsamkeit und doch Einsamkeit nur kennen, weil sie in Kommunikation stehen. Ich kann nicht selbst werden, ohne in Kommunikation zu treten und nicht in Kommunikation treten, ohne einsam zu sein". Jaspers, *op. cit.*, vol. II, p. 61.
- (163) "Der existentielle Wille zur Offenbarkeit faßt das

scheinbar Entgegengesetzte in sich: die unerbittliche Klarheit über das Empirische und die Möglichkeit, dadurch zu werden, was ich ewig bin; die Fesselung durch das Unausweichliche des empirisch Wirklichen und die Freiheit, im Ergreifen es zu wandeln; die Anerkennung des Soseins und die Verleugnung jedes fixierten Soseins". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 64.

- (164) Lain Entralgo, op. cit., p. 282.
- (165) "Er ist Kampf um Wahrheit der Existenz, nicht um Allgemeingültiges". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 67.
- (166) Lain Entralgo, op. cit., p. 283.
- (167) "Zwischen Menschen ist es grade im Wesentlichen nicht möglich, gleichsam in einem Schlage das Wahre zu erfassen. Der Mensch und seine Welt sind nicht reif im Augenblick, sondern erwerben sich durch eine Folge von Situationen. Er muß durch vorläufige, halbe, unvollständige Positionen hindurch, damit sie sich ergänzen; durch ins Extrem übersteigerte, damit sie sich überschlagen. Wer nur richtig handeln und sprechen will, handelt gar nicht. Er tritt nicht ein in den Prozeß und wird unwahr, weil er unwirklich ist. Wer wahr sein will, muß wagen, sich zu irren, sich ins Unrecht zu setzen, muß die Dinge auf die Spitze treiben (...), damit sie wahrhaft und wirklich entschieden werden". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 69.
- (168) "Abbruch der Kommunikation ist (...) im selben, woraus ich selbst bin. Wie der Ursprung unaussagbar bleibt und nur zu erhellen ist, was aus ihm wirklich wird, so auch der Abbruch". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 81.
- (169) "Ich selbst zerbrach, als mir Kommunikation zerbrach. Ich brach mit ihr, ehe ich mit dem Andern brach. Der Bruch setzt voraus, daß ich im Kampf mit mir selbst ermattete und damit kampfunfähig wurde im kämpfenden Sein mit dem Anderen". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 82.
- (170) Lain Entralgo, op. cit., pp. 284-285.
- (171) "Zu allerletzt ist der ewige Bruch nicht glaubhaft,

sofern ich einmal mit dem Anderen auch nur einen Augenblick verbunden war". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 87.

- (172) No se puede acabar el tema de la Comunicación sin referirnos, aunque sólo sea brevemente, a la sistemática de las formas de la Comunicación que Jaspers ofrece en Von der Wahrheit (Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 375-380) que, si bien no cambia en lo fundamental el sentido de la Comunicación, sí ofrece un nuevo punto de vista para su comprensión. En Von der Wahrheit el discurso filosófico jaspersiano gira alrededor del Envolvente (das Umgreifende), al que nos referiremos en extenso en el siguiente capítulo; por esa razón, las formas de la Comunicación quedan establecidas de la siguiente manera:

- I. La Comunicación de la existencia empírica (Dasein)
- II. La Comunicación de la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt)
- III. La Comunicación del espíritu (Geist)
- IV. La Comunicación de la Existencia (Existenz)
- V. La Comunicación de la Razón (Vernunft)
- VI. La Comunicación que, al serlo, es todo lo que somos nosotros.

Como puede verse, la antigua sistemática de la Comunicación queda ahora subsumida, primero, en la Comunicación de la Razón, que engloba todas las anteriores y, segundo, en la Comunicación que abarca todo lo que somos nosotros, también, incluso, el Envolvente del ser (das Umgreifende des Seins).

- (173) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, p. 2.
Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 107-110; y 621-624.

- (174) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, pp. 2-3.
Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), p. 631.

- (175) "Ich stehe im Transzendieren, wo diese Tiefe sich öffnete und im Zeitdasein das Suchen als solches zum Finden wurde: denn das transzendierende Zeitdasein des Menschen vermag als mögliche Existenz die Einheit von Gegenwart und Suchen zu werden: eine Gegenwart, die nur als das Suchen ist, das nicht abgeschnitten ist

- von dem, was es sucht". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, p. 3.
- (176) Kant, Immanuel: Crítica de la razón pura. Trad. esp., Madrid, 1978, B XXX.
- (177) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 108 y ss.
Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, pp. 223-224.
Welte, Bernhard: Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. Freiburg, 1949, pp. 47-58.
- (178) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, p. 5.
- (179) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 14-18.
- (180) "Vermöge der metaphysischen Intention wird in dem endlichen, empirisch Wirklichen aus der Freiheit der Existenz absolut Wirkliches ergriffen. Das empirisch Wirkliche ist vor dem Absoluten wie nicht eigentlich wirklich; das absolut Wirkliche ist vor dem empirisch Wirklichen in dessen Sinn unwirklich. Sein und Nicht-sein kehren in ständigem Wechsel ihr Verhältnis um". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 15.
- (181) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 18.
- (182) Un estudio clásico sobre la muerte como situación límite en Karl Jaspers y su comparación con la noción de muerte en Heidegger lo constituye el de Lehmann, Karl: Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Heidelberg, tesis doctoral, 1938. Resulta particularmente interesante la comparación de la muerte para ambos filósofos mediante los conceptos clave de posibilidad (Möglichkeit), autenticidad (Eigentlichkeit) y el binomio inexplicabilidad/compreensión (Unerklärbarkeit/Verstehen) (pp. 45-59). Por contra, el mayor defecto del libro, en lo que a Jaspers concierne, consiste en la casi exclusiva consideración de la muerte como situación límite, pasando por alto las relaciones de la muerte con otros conceptos de su obra filosófica.

- (183) A este respecto, nos parece exagerada la postura de Kunz (Kunz, Hans: "Critique of Jaspers' concept of Transcendence". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 499-522) quien, basándose en concepciones heideggerianas, propone, debido a que en su opinión la relación con la muerte desvela el verdadero carácter inmanente de la Trascendencia (Kunz, op. cit., p.504), suprimir la Trascendencia y llevar a cabo la aclaración de la Existencia mediante la problemática de la muerte. En nuestra opinión, la muerte simplemente desvela el elemento inmanente de la Trascendencia, lo que no implica que deba suprimirse la Trascendencia, sino que la Trascendencia adquiere mediante la muerte su verdadera tensión antinómica. La respuesta de Jaspers a esta crítica puede verse en Jaspers, Karl: "Reply to my critics". En Schilpp, Paul Arthur: The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957) pp. 748-869, pp. 820 y ss.
- (184) A este respecto Kaufmann (Kaufmann, Fritz: "A philosophy of communication". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 210-295) establece algunas comparaciones entre Jaspers, Thomas Mann y Rilke (Kaufmann, op. cit., p. 217).
- (185) "Die inmanente Transzendenz ist Inmanenz, die sogleich wieder verschwand; sie ist Transzendenz, die im Dasein Sprache als Chiffre wurde". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, p. 137.
- (186) Cfr. Presas, op. cit., p.167; y Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid, 1979, p. 109.
- (187) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 167.
Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 110-113; 135-137.
Jaspers, Karl: Die philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, pp. 435-436.
- (188) Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. III, pp. 36-37.
- (189) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 394.

- (190) "...das sich im Nichtdenkenkönnen vollendet". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 38.
- (191) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 43-46.
- (192) "Wird das Leben ohne Tod verabsolutiert, so ist keine Transzendenz vor Augen, sondern nur ein bis zur Endlosigkeit erweitert gedachtes Dasein. Wird der Tod verabsolutiert, so ist Transzendenz verschleiert, weil nur die Vernichtung bleibt. Werden aber Leben und Tod identisch, was für unser Denken unsinnig ist, so vollzieht sich in dem Versuch dieses Gedankens ein Transzendieren: der Tod ist nicht das, was sichtbar wird in der noch nicht lebendigen toten Materie und in dem nicht mehr lebenden Leichnam; das Leben ist nicht, was sichtbar ist als empirisches Dasein; sondern beide in einem das, was mehr ist als das Leben ohne Tod und der Tod ohne Leben. In der Transzendenz ist der Tod Erfüllung des Seins als mit ihm in eins gegangenes Leben". Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 62-63.
- (193) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 71.
- (194) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 72.
- (195) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 72-73.
- (196) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 75.
- (197) "Transzendenz ergreife ich nicht, indem ich sie denke oder mit ihr durch irgendein nach Regeln wiederholbares Tun umgehe. Ich stehe im Aufschwung zu ihr oder im Abfall von ihr. Ich erfahre existentiell den einen nur durch den anderen: Aufstieg ist an möglichen und wirklichen Abfall gebunden und umgekehrt". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 83.
- (198) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 83-84.
- (199) "Im Prozeß meines Fallens und Steigens ist nichts einfach für mich da, sondern alles untersteht möglicher Abschätzung. Ich beurteile mein Tun, meine innere

Haltung, das Dasein, aus dem mir in Kommunikation der Andere begegnet, und alles, was mir vorkommt. Wie ich werte, so bin ich, und so werde ich. Im Aufstieg bleibe ich, wenn ich meine Wertungen festhalte, prüfe, überwinde; wenn ich aber den Anschluß verliere an das Werten, das mir noch eben wahr gewesen ist, so sinke ich". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 84.

- (200) Gegenüber solchen an bestimmten Zweck- und Normbegriffen gewinnbaren zwingenden Bewertungen ist die Abschätzung, in der wir geschichtlich erfahren, ein unbestimmtes, nicht zwingendes, doch evident Sehen des Ranges im physiognomischen Wesen aller Dinge". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 85.
- (201) "Im Prozeß transzendiere ich über ihn zu dem Sein, von dem aus der Prozeß seine Richtung empfängt. Die Transzendenz, an der allein ich Halt gewinnen kann, schließt mir auch die Ganzheit meiner selbst ein". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 89.
- (202) "Im Dasein bin ich als Ganzwerdenwollen, nur in der Transzendenz könnte ich ganz sein". Ibidem.
- (203) "Der Tod ist zwar als Faktum ein bloßes Aufhören meines Zeitdaseins. Jedoch von ihm als Grenzsituation werde ich auf mich verwiesen: ob ich ein Ganzes und nicht bloß am Ende bin. Der Tod ist nicht nur Ende des Prozesses, sondern als mein Tod beschwört er unerbittlich diese Frage nach meinem Ganzsein: was bin ich, da nunmehr mein Leben wurde und war und Zukunft nicht mehr als Prozeß ist?
Doch im Zeitdasein kommen Abfall und Aufstieg nicht zur endgültigen Entscheidung, sondern lösen sich ab. Ich werde kein Ganzes, alle scheinbare Vollendung scheitert. Über die unaufhebbare Grenze transzendiere ich nur zur Möglichkeit der Befreiung dorthin, wo ich ganz bin. Während mein Leben in Schuld und Ruin gebrochene Ganzheit bleibt, soll mein Tod die Gebrochenheit aufheben zum Ungekannten". Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 89-90.
- (204) "Ich kann zwar als Dasein von meinem Dasein nicht absehen; es graut mir vor dem Tode als dem Nichts; wenn ich aber als Existenz im Aufschwung des Seins gewiß bin, kann ich vom Dasein absehen, ohne vor dem Nichts zu erstarren". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 93.

- (205) "Wenn Unsterblichkeit der metaphysische Ausdruck für den Aufschwung der Existenz ist..." Ibidem.
- (206) Sobre esta noción de la muerte en Jaspers y su comparación con Heidegger und Rilke véase Rintelen, Fritz-Joachim: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim/Glan, 1951, pp. 234-241.
- (207) "Es fordert, in der Welt zu verwirklichen, zu bauen in der Zeit, das Dasein zu vollenden auf einem unendlichen Wege". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 102.
- (208) "Für sie sprechen nicht Aufgaben und Ziele; sie ist der Drang, sich in der Welt zu ruinieren zur Vollendung in der Tiefe der Weltlosigkeit". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 103.
- (209) "...der Weg des Verschwindens im Abgrund, der nicht nur nichts ist". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 107.
- (210) "Das Gesetz des Tages kennt den Tod als Grenze, doch es glaubt ihn im Grunde nicht, wenn Existenz im Aufschwung sich ihrer Unsterblichkeit vergewissert. Handelnd denke ich an das Leben, nicht an den Tod (...) Das Gesetz des Tages läßt den Tod wagen, nicht ihn suchen. Ich habe den Mut zum Tode, doch er ist mir weder Freund noch Feind. Die Leidenschaft zur Nacht aber hat ein liebendes und schauerndes Verhältnis zum Tod als ihrem Freund und Feind. Sie sehnt sich nach ihm, wie sie ihn aufzuhalten strebt; er spricht sie an, sie geht mit ihm um. Der Schmerz am Dasein, der lebt ohne Möglichkeit, und der weltlose Lebensjubiläum, beide lieben aus ihrer Nacht den Tod. Die Leidenschaft kennt den Überschwang im Tode; das letzte Verrinnen des Überschwangs ist noch das Bewußtsein der ersehnten Ruhe des Grabes nach all dem Irren und Leiden. In jedem Falle ist diese Leidenschaft Verrat am Leben, Treulosigkeit gegen alle Wirklichkeit und Sichtbarkeit. Das Reich der Schatten wird ihr zur Heimat, in der eigentlich sie lebt". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 103.
- (211) "Die Nacht, der ich mich wachen Auges ergab, ist nicht nichts, nicht das Böse als nur dieses. Jenseits von Gut und Böse, die gelten, wo noch Entscheidung ist, ist sie böse nur für den Tag, der doch fühlt, daß er nicht alles ist. Indem ich ihm vertrauend mich Der

Nacht entziehe, habe ich nicht das absolute Bewußtsein schuldloser Wahrheit, sondern weiß, daß ich einem Anspruch ausgewichen bin, der forderte; einer Transzendenz wurde nicht gehorcht, als der Tag ergriffen wurde und die Treue". Jaspers, *op. cit.*, vol. III, p. 106.

- (212) "Aus der Nacht kam ich zu mir". Jaspers, *op. cit.*, vol. III, p. 105.
- (213) "Der gute Wille ist im Tage Endzweck des Daseins; alles andere hat Wert nur in bezug auf ihn. Jedoch der gute Wille kann nicht handeln, ohne zu verletzen. Er ist der Grenzsituation der unvermeidlichen Schuld ausgeliefert". Jaspers, *op. cit.*, p. 109.
- (214) "Meine Möglichkeiten einschränkend mich zu verwirklichen, ist ein Kampf, in dem ich mein Selbstwerden noch wie mir feindlich in Distanz halte. Ich lasse mir mein Schicksal von mir abringen, ob ich nun in den Tag trete oder der Nacht mich überliefere. Schuld aber ist das Vermeiden der Wirklichkeit. Dann aber ist die tiefere Schuld im Verwerfen der jeweils anderen Möglichkeit". Jaspers, *op. cit.*, vol. III, p. 111.
- (215) "Wirklich werden, um echt zu scheitern, ist dem Zeitdasein die letzte Möglichkeit. Es taucht in die Nacht, die es begründete". Jaspers, *op. cit.*, vol. III, p. 110.
- (216) Jaspers, *op. cit.*, vol. III, pp. 116-117.
- (217) La palabra Cifra, que en la *Philosophie* aparece escrita como *Chiffre* y en las obras posteriores como *Chiffer*, tiene dos significaciones básicas en Jaspers: la de escritura secreta de la Trascendencia, que no puede ser leída sin la ayuda de una determinada clave, y la de esquema o símbolo de la Trascendencia. Sobre las fuentes de donde Jaspers toma este concepto véase Presas, Mario A.: *Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial dedicación a su base kantiana*. Buenos Aires, 1978, p. 171; y Hoffmann, Kurt: "Basic concepts of Jaspers' philosophy." En Schilpp, Paul Arthur (ed.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 95-113, pp. 106-108.

- (218) Richli, Urs: Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers. Bonn, 1967, pp. 144-150.
- (219) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 136-139.
- (220) "Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt, ohne daß Transzendenz Sein als Objektsein und Existenz Sein als Subjektsein werden müßten. Es ist vielmehr der Abfall vom Ursprung echter Gegenwart in die Sphäre des Bewußtseins überhaupt, wenn die Transzendenz in gedeuteter Chiffre als gekanntes Sein Objekt wird, oder wenn Verhaltensweisen der Subjektivität als Organe der Wahrnehmung und des Hervorbringens metaphysischer Erfahrung aufgefaßt und gezüchtet werden". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 137.
- (221) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 129-131.
- (222) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 131-134.
- (223) "...liest die ursprüngliche Chiffreschrift, indem er eine neue schreibt: er denkt die Transzendenz nach Analogie mit dem ihm anschaulich und logisch gegenwärtigen Welt-dasein". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 134.
- (224) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 141-150.
Thyssen, Johannes: "The concept of foundering". In Schilpp, Paul Arthur: The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1st ed. 1957), pp. 297-335, pp. 307-312.
- (225) Hofmann, op. cit., p. 108.
- (226) "Wie die Sinnesorgane intakt sein müssen, damit die Wirklichkeit der Welt wahrgenommen werden kann, so muß das Selbstsein der möglichen Existenz gegenwärtig sein, um betroffen zu werden von der Transzendenz. Bin ich existentiell taub, so ist im Gegenstand die Sprache der Transzendenz unhörbar". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 150.

- (227) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 170.
- (228) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 173-184.
- (229) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 184-186.
- (230) "der Wissende, der immer noch mehr ist, als er von sich weiß". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 186.
- (231) "... so daß er dadurch, daß er sich begreift, wieder ein Anderes wird". Ibidem.
- (232) A pesar de que Jaspers establece en la Philosophie todos los rasgos importantes de las Cifras, sólo a partir de Von der Wahrheit quedan éstas englobadas en un sistema pleno de sentido. En virtud del Envolvente (das Umgreifende) todo pensar puede ser interpretado como un pensar desde la totalidad, por eso el significado último de las Cifras es estar referido al todo del que son símbolos: la Trascendencia como Envolvente del Envolvente. Cfr. Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München, 1983 (1ª ed. 1947) 1.030-1.054.
- (233) Sobre la relación de la Trascendencia y el fracaso jaspersianos con la noción luterana de la esperanza teológica (Pecca fortiter sed fide fortius -peca fuerte y confía más fuerte-) véase Lain Entralgo, Pedro: La espera y la esperanza. Madrid, 1984 (1ª ed. 1957), pp. 166-177.
- (234) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 220-221.
- (235) Jaspers, op. cit., vol. III, p. 221.
- (236) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 220-221.
- (237) Thyssen, op. cit., pp. 312 y ss.
- (238) "In der Vielfachheit des Scheiterns aber ist die Frage, ob Scheitern schlechthin Vernichtung ist, weil das, was scheitert, in der Tat zugrunde geht, oder ob im Scheitern ein Sein offenbar wird; ob Scheitern

nicht nur Scheitern, sondern Verewigen sein kann". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 221.

- (239) Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, 1950 (1^a ed. 1936), pp. 227-229.
- (240) Véase Nietzsche, Friedrich: "Das Nachtlid". En Also sprach Zarathustra, II, 362-364. Cfr. Jaspers, op. cit., p. 229.
- (241) "Am Ende steht bei Nietzsche: Die letzte Wahrheit ist der Tod. Zarathustra ist das Symbol; denn die Verkündigung seiner höchsten Wahrheit, die Vollendung seines Wesens, das Schicksal der Notwendigkeit ist in eins Zarathustras Untergang. Will der Mensch den Tod, sofern dieser die Wahrheit ist, und drängt er vom Tode nur fort, sofern dieser Unwahrheit ist? Die abgründige Zweideutigkeit des Todes in der Wahrheit und der Wahrheit im Tode bei Nietzsche bleibt unaufhellbar". Jaspers, op. cit., p. 232.
- (242) "Wenn Sein als Erscheinung im Dasein eine Höhe erreicht, so ist diese als solche sogleich nur ein Punkt, der umschlägt zum Verschwinden, um die Wahrheit der Höhe zu retten, die im Bestehenbleiben verloren würde. Jede Vollendung vergeht unaufhaltsam. Was eigentlich ist, ist noch nicht oder nicht mehr". Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1^a ed. 1932), vol. III, p. 227.
- (243) Jaspers, op. cit., vol. III, pp. 228-229.
- (244) Lain Entralgo, Pedro: Teoría y realidad del otro. Madrid, 1983 (1^a ed. 1981), p. 278.
- (245) "... im Scheitern das Sein zu erfahren". Jaspers, op. cit., vol. III, p. 236.
- (246) "... es aus der zeitlichen Endlosigkeit zurückgenommen ist in ein Selbstsein, das handelnd sich gewiß wird". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 293.
- (247) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 293-294.

- (248) "... die absolute Einmaligkeit einer sich in ihm erfüllenden Existenz". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 304.
- (249) Jaspers, op. cit., vol. II, pp. 310-311.
- (250) "Es ist eine Grenze, wo Fortleben keine Pflicht mehr sein kann: wenn der Prozeß des Selbstwerdens nicht mehr möglich ist, physisches Leid und Anforderungen der Welt so vernichtend werden, daß ich nicht bleiben kann, der ich bin; wenn zwar nicht die Tapferkeit aufhört, aber mit der Kraft die physische Möglichkeit schwindet; und wenn niemand in der Welt ist, der liebend mein Dasein festhält". Jaspers, op. cit., vol. II, p. 309.
- (251) Jaspers, Karl: "Tagebuch. 1939-1942". En Jaspers, Karl: Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967, pp. 143-163.
- (252) Cfr. Presas, Mario A.: "Karl Jaspers: libertad y destino de una existencia filosófica". Folia Humanistica 78 (1969) 531-545, pp. 540-542.
- (253) "Der Selbstmord ist nicht mehr Selbstmord, wenn er die würdige Vorwegnahme einer wie immer gearteten Hinrichtung ist". Jaspers, op. cit., p. 161.
- (254) "Das neue Leben ist nur noch möglich in Selbstmordbereitschaft. Niemand mehr hat Anspruch, daß wir beide in der Welt bleiben, weil niemand uns bedingungslos hilft (...). Die philosophischen Gründe gegen den Selbstmord hören auf, wo der Untergang ohnehin gewiß ist, unmittelbar bevorsteht und keinen Spielraum eines hervorbringenden Lebens läßt - und wo die Nähe von Menschen, die unser Dasein bedingungslos wollen, fehlt". Jaspers, op. cit., p. 146.

5. LA SEGUNDA ETAPA DE LA MADUREZ
FILOSOFICA DE KARL JASPERS. ENFER-
MEDAD Y RAZON

5.1. BALANCE Y PERSPECTIVA

En el capítulo precedente quedaron delimitadas las relaciones entre la enfermedad y la Existencia, la relación médico-enfermo y la Comunicación humana, y la Trascendencia y el trascender con la muerte. Tales relaciones alcanzan a veces tal grado de significación que puede hablarse, incluso, de una conformación de los conceptos filosóficos jaspersianos por parte de actitudes, experiencias, y concepciones que tiene su origen en la medicina. Hasta ahora hemos visto esta conformación pormenorizadamente, es decir, en cada uno de los aspectos filosóficos determinados más importantes en Jaspers. Pero, llegados a este punto y una vez probadas todas estas relaciones o configuraciones parciales, surge en nosotros la necesidad de encontrar una relación básica entre, permitasenos la expresión, el "todo" médico y el "todo" filosófico jaspersianos que justifique y complemente las parciales. El "todo" médico en Jaspers vendría dado por los conceptos de salud y enfermedad, conceptos que, como veremos, tienen su substrato en la Gran Salud (Große Gesundheit) nietzscheana; el "todo" filosófico estaría constituido por el pensamiento básico en Jaspers: la reflexión sobre el Envolvente (das Umgreifende).

El poner de relieve, pues, el proceso de conformación del Envolvente por medio de las nociones de salud y enfermedad, al constituirse éstas en una de sus principales fuentes, será el objetivo básico de este capítulo, que en su última parte estará dedicado a estudiar los conceptos de verdad (Wahrheit) y fe

filosófica (philosophischer Glaube) en Jaspers, surgidos a partir del Envolvente.

5.2. LOS CONCEPTOS DE SALUD Y ENFERMEDAD

5.2.1. LA GRAN SALUD NIETZSCHEANA

La vasta amplitud de la influencia nietzscheana sobre la obra de Jaspers -comparable casi a la de Kierkegaard- puede resumirse por medio de la noción de la Gran Salud (Große Gesundheit), pues en ella quedan englobados todos los conceptos que dejaron su impronta en la obra de Jaspers, tales como la teoría del hombre y la voluntad de poder (Wille zur Macht); la muerte de Dios y la visión del nihilismo; el superhombre (Übermensch), la ética nietzscheana y la transmutación de todos los valores (Umwertung); y, fundamentalmente, el antropocentrismo nietzscheano.

La consideración del hombre como centro de su pensar se complementa en Nietzsche con el otorgamiento a lo biológico del carácter de fundamento esencial de todo lo humano: "El hombre no es sólo un individuo, sino lo orgánico general perviviente en una determinada línea" (1). A pesar de la innegable influencia evolucionista de estas concepciones nietzscheanas, su pensamiento difiere radicalmente de todo lo relacionado con el determinismo biológico. En él lo biológico queda unido a la esfera de lo ético, y es precisamente la esfera ética que queda plasmada a través de lo biológico lo que Nietzsche intenta resaltar al

afirmar que el problema de la filosofía es "... un problema de salud general ..." (2), texto que nos remite directamente - y bien a las claras- a lo patológico como lugar donde se produce esta imbricación de lo ético y lo biológico.

A este respecto no podemos olvidar la estrecha vivencia que Nietzsche tuvo de su enfermedad durante casi toda su vida (3), lo que, sin duda, le permitió adquirir consciencia de las pseudorealidades que un sano daría por indiscutibles, y paralelamente, lograr una capacidad de penetración que en circunstancias "normales" hubiera sido imposible de adquirir: "En medio de los martirios producidos por un dolor de cabeza (Nietzsche escribe literalmente dolor de cerebro) que, sin interrupción, se prolongó durante tres días, acompañado de penosos vómitos de bilis, poseía, par excellence, cierta claridad dialéctica y pensaba con gran sangre fría en cosas para las que no soy, en situaciones más saludables, suficientemente trepador, refinado, frío" (4). Pero la enfermedad entraña también un riesgo: el de abandonarse a ella, el de convertirse en un mero décadent, sin percatarse de que la enfermedad sólo es el camino difícil, el camino tortuoso, para llegar a la salud. Nietzsche lo supo ver claramente: "Admitiendo, desde luego, que soy un décadent, soy también su opuesto. Mi prueba al respecto es, entre otras, que yo siempre he elegido, instintivamente, los remedios adecuados contra todo estado morbos; mientras que el décadent en sí elige siempre los remedios desventajosos. Como summa summarum yo he sido sano, como especialidad he sido décadent (...) Me tomaba a mí mismo de la mano, me curaba a mí mismo. La condición para ello -todo

fisidólogo estará de acuerdo- es que se esté fundamentalmente sano. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, todavía menos sanarse a sí mismo; para uno típicamente sano puede, por el contrario, ser el estado morbosos un enérgico estimulante para la vida, la enfermedad puede ser para él, en suma, más vida" (5). La unión entre enfermedad como situación límite -volviendo a usar la terminología jaspersiana-, capacitadora para alcanzar un nivel de realidad más fino -la existencia-, y la enfermedad como desveladora del fracaso, en tanto experiencia vital de lo imposible (la curación de su enfermedad, dadas las exigencias de Nietzsche hacia sí mismo, resultaba imposible de ser llevada a cabo) y, sin embargo, necesario, alcanza en estos textos nuevas resonancias.

Las exigencias éticas que se desprenden de este trato con la enfermedad se extienden también a la relación con el médico. El médico que Nietzsche requiere no es aquél que rechaza sistemáticamente la enfermedad y el dolor: "... ¿dónde está el que haya de llegar, por fin, a tomar en serio el antídoto contra estos sufrimientos y ponga en la picota la incalificable charlatanería de que se ha servido hasta el presente la humanidad para tratar las enfermedades del alma con los nombres más sublimes?" (6); tampoco es el que sólo ve lo que de cuerpo, vida o racionalidad tiene el enfermo: "Espero todavía que un médico filosófico en el sentido excepcional de la palabra -uno de esos que se ocupan del problema de la salud general del pueblo, el tiempo, la raza, la humanidad- tenga por fin la audacia de llevar al extremo mi sospecha y aventurar esta frase: en todos los siste-

mas filosóficos no se ha tratado , hasta ahora, en absoluto de la 'verdad', sino de algo distinto, digamos de salud, porvenir, crecimiento, poder, vida..." (7); sino aquél que, al conjugar la medicina y la filosofía -como pone de relieve el texto anterior- para Existencia para el enfermo y convierta la relacion terapéutica en un mutuo revelarse hasta llegar a ser cada uno sí-mismo en comunicación.

Este devenir sí-mismo (Selbstwerden) mediante lo patológico debe mover también a la reflexión, tanto en el médico como en el enfermo, sobre la imbricación entre la filosofía y la medicina; el problema filosófico de la verdad pasa a ser un problema de salud, esto es, se podrá hablar de salud cuando se tienda a realizar, incluso si en ello media el padecimiento de alguna enfermedad, la verdad personal e "histórica" de la que cada persona es responsable.

La lucha por lo verdadero exige, además, un esfuerzo tenaz y continuo que debe hacer pasar a segundo plano en la relación del médico con el enfermo lo que antes era primordial: el aliviar, el mitigar el sufrimiento del paciente. Esta actitud, basada en el sentimiento de la compasión, que no conduce -según Nietzsche- sino a la decadencia más abyecta al no ser otra cosa que "... un multiplicador de la miseria y conservador de todo lo miserable ..." (8), debe ser relativizada en función de las verdaderas necesidades del enfermo: "La compasión, en tanto que verdaderamente produce sufrimiento (9) - y este debe ser aquí nuestro único punto de vista- es una debilidad, como todo abandono de sí a un afecto perjudicial. Ella aumenta el sufrimiento

en el mundo (...) Quien una vez, a título de ensayo, se entrega sin querer durante una temporada a las ocasiones que la vida práctica ofrece a la compasión, y se representa en su fuero interno toda la miseria que puede existir en su mundo circundante, deviene indefectiblemente enfermo y melancólico. Pero quien, en un sentido u otro, quiere servir de médico a la humanidad, deberá ser extremadamente cauto frente a este sentimiento que le paraliza en todos los momentos decisivos y estorba su ciencia y su mano sutil y auxiliadora" (10).

El absoluto rechazo de Nietzsche de todo lo que recuerde a compasión se sitúa en el contexto del elogio a la vida y el rechazo de lo caduco y de lo débil, otra constante de la obra de Nietzsche. Este rechazo de todo lo caduco y mortecino también se extiende a la enfermedad, como lo prueba el célebre aforismo que lleva por título "Moral para médicos": "El enfermo es un parásito de la sociedad. En determinado estado es indecoroso seguir viviendo. Vegetar en pusilánime dependencia de médicos y practicantes cuando el sentido de la vida y el derecho a vivir se han perdido, debería producir en la sociedad un profundo desprecio" (11). Sin embargo, en otros textos -y esto es lo que ha alimentado el mito de la incomprensibilidad de los pensamientos nietzscheanos a este respecto- la enfermedad aparece contemplada como fructífera, como desencadenante del proceso conducente al sí-mismo: "Quien está enfermo a menudo no sólo encuentra, a causa de las repetidas veces que pasa del estado patológico al sano, un placer mucho mayor en la salud, sino también una sensibilidad mucho más afinada para lo sano y lo morboso en el obrar

y el actuar tanto propio como ajeno; esto explica, por ejemplo, que los escritores enfermos -que han sido y son, por desgracia, casi todos los grandes- se hayan preocupado en sus escritos de tener un tono mucho más seguro y uniforme con respecto a la salud, porque ellos, a diferencia de los robustos corporalmente, se entienden sobre la base de la filosofía de la salud anímica, la curación y sus enseñantes: la mañana, la luz del sol, el bosque y las fuentes" (12). "El estado de enfermedad es instructivo, (...) más instructivo que el estado de salud: los inoculadores de enfermedades (Krankmacher) nos parecen hoy más útiles que todo tipo de curanderos y redentores" (13). Esta consideración positiva de la enfermedad llega hasta el extremo de valorar la salud de una sociedad por el número de enfermos que puede soportar: "Los enfermos causan cuidados, desaliento, no producen nada, devoran la renta de los demás, necesitan enfermeros, médicos, sustento, y viven del tiempo y de las fuerzas de los sanos. Pese a ello, hoy se consideraría inhumano a quien quisiera vengarse en el enfermo de todo lo anterior (...) Faltan todavía, sobre todo, médicos para quienes lo que hasta aquí hemos llamado moral práctica deba transformarse en un capítulo de su ciencia y arte de curar (...) Todavía ningún pensador ha tenido la audacia de medir la salud de una sociedad y de sus individuos según el número de parásitos que pueden soportar" (14).

La aparente ambigüedad de la postura de Nietzsche ante la enfermedad se torna en claridad cuando tenemos en cuenta lo siguiente: la enfermedad que está basada en la salud propiamente

dicha (esto es, la enfermedad que -en terminología jaspersiana- posibilita alcanzar la Existencia) y que actúa como fuerza potenciadora de la salud, es una manifestación de la salud. Cuantos más enfermos de esta índole soporte una sociedad, tanto más sana será. Por contra, la enfermedad como muestra de debilidad y abandono al propio ser-así, la enfermedad que imposibilita llegar a la Existencia, es, en sentido estricto, la verdadera enfermedad.

La vivencia que el propio Nietzsche tuvo de su enfermedad cae dentro del primer grupo; así dirá en la carta a Overbeck del 31-12-1892: "Yo no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera realidad. Siempre padezco en el todo y dentro del todo (...) En el fondo, mi fuerza más poderosa radica en la superación de mí mismo" (15). Es precisamente la consciencia, lograda a través de la enfermedad en gran medida, de esta tercera realidad -que Jaspers llama Existencia (Existenz)- y la acción incondicionada que de ella se derivó lo que posibilitó a Nietzsche la superación de sí mismo: "...Nietzsche interpretó de una manera complicada y grandiosa tanto su enfermedad como su conducta ante ella. Tal interpretación existencial sobrepasa las categorías utilitarias, es decir, las categorías médicas y terapéuticas. En ella los conceptos de enfermedad y salud son patentes dentro de nuevas dimensiones" (16).

Estas nuevas dimensiones de que habla Jaspers quedan plasmadas en la noción nietzscheana de "Gran Salud" (Große Gesundheit). Este concepto le permitió a Nietzsche efectuar una transvaloración (Umwertung) de lo enfermo y lo sano: sano será aque-

llo que conduzca a la plenitud de lo que en condiciones normales sólo está como potencia; la enfermedad puede actuar en este proceso total como un factor más que posibilite el salto a la Existencia. Por contra, todo lo que aparta de la consecución de las posibilidades del hombre pasará a considerarse como enfermo. "Nosotros, hombres nuevos, innominados, difíciles de comprender, precursores de un porvenir aún no demostrado, tenemos necesidad, para un fin nuevo, de un medio nuevo, quiero decir de una nueva salud, de una salud más vigorosa, más aguzada, más resistente, más intrépida y más alegre que todas las saludes que ha habido hasta el presente. Aquel cuya alma está ávida de hacer todas las conversiones de todos los valores que han tenido curso y de todos los deseos que han sido satisfechos hasta hoy, de visitar las costas de este "mediterráneo" ideal, (...) éste tendrá, ante todo, necesidad de una cosa: de la Gran Salud, de una salud que no solamente se posea, sino que sea preciso reconquistarla todos los días ... Y ahora, después de haber estado largo tiempo en camino, a nosotros, los argonautas del Ideal, más valientes quizá de lo que exigiría la prudencia, muchas veces naufragados y doloridos, pero más saludables de lo que se nos desearía, peligrosamente saludables, saludables siempre de nuevo, nos parece tener siempre delante, como recompensa, un país desconocido cuyas fronteras no ha visto nadie (...) ¿Cómo podríamos, después de tantos vislumbres y con tal hambre en la conciencia, con tal avidez de ciencia, darnos por satisfechos con los hombres actuales? Esto es bastante grave, pero es inevitable; nosotros no miramos ya sus fines y sus esperanzas más dignas

sino con risa mal contenida, y quizá no las miramos ya. Otro ideal surge ante nosotros, un ideal singular, tentador, lleno de peligros, un ideal que no querríamos recomendar a nadie, porque a nadie reconocemos fácilmente el derecho a este ideal: es el ideal de un espíritu que se regocija ingenuamente, es decir, sin intención, y porque su plenitud y poderío desbordan todo lo que hasta el presente se ha llamado sagrado, bueno, intangible, divino; para el que las cosas más altas, que sirven, con razón, de medida al pueblo, significan algo que se parece al peligro, a la descomposición, al rebajamiento, o bien, por lo menos, a la convalecencia, a la ceguera, al olvido momentáneo de sí mismo; es el ideal de un bienestar y de una benevolencia "humanos-sobrehumanos" un ideal que parecerá muchas veces inhumano, por ejemplo, cuando se coloque al lado de todo lo que hasta el presente ha sido serio, terrestre, al lado de toda especie de solemnidad en la actitud, en la palabra, en la entonación, en la mirada, en la moral y en la tarea, como su parodia viva involuntaria, y con el cual, a pesar de todo esto, empieza quizá la gran seriedad, con el cual solamente se plantea el verdadero problema, el destino del alma se convierte, la aguja marcha, la tragedia empieza ..." (17).

La consecución de este bienestar "inhumano", basado en los principios éticos e individuales de cada persona y del que está ausente la noción de bienestar tradicional como ausencia de dolor y sufrimiento, constituye el fin último de la Gran Salud nietzscheana. La transvaloración (Umwertung) de los conceptos de salud y de enfermedad es sólo el primer paso de la transvalora-

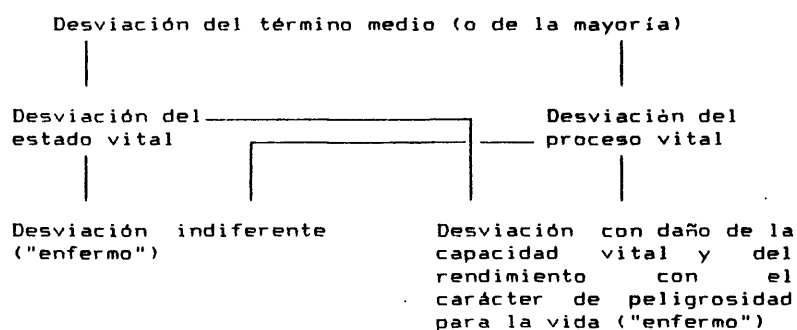
ción total, la transmutación que, mediante la noción del superhombre (Übermensch), el hombre nuevo y difícil de comprender, alcanza a todos los valores, a todo lo que hasta entonces se había considerado patente, bueno y divino (18). El superhombre es, pues, como sujeto de la gran salud (Große Gesundheit) y de la transmutación de todo valor a que ésta da lugar, "... el animal no consolidado" (19), la unión de lo que es -el hombre- con la de su potencialidad: "Yo (Zarathustra) quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser, que no es otro que el superhombre, el rayo que procede de la oscura nube del hombre" (20).

En el superhombre se realiza la conjunción de la medicina y la filosofía en Nietzsche; en otras palabras, la noción de Gran Salud origina, mediante el superhombre, una concepción nueva del hombre basada en principios éticos -la voluntad de poder (Wille zur Macht)-, que sólo pueden ser individuales. En el superhombre, por tanto, quedan fusionados lo ético-ontico y lo biológico por el intermedio de lo patológico.

5.2.2. LA CONCEPCIONES DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD PARA JASPERS

Lo primero que destaca Jaspers cuando se ocupa de las nociones de salud y de enfermedad es la inestabilidad de ambos conceptos (21). Jaspers resalta, asimismo, cómo esta ambigüedad se pone precisamente de manifiesto cuando se intenta acercarse a ambos conceptos desde un punto de vista unívoco y universal. Según él, esta consideración unicista atravesó dos estadios fundamentales: el precientífico, que giró en torno a la noción

de valor; y el puramente científico, basado en el término medio. El concepto de valor estaba unido al concepto general de la enfermedad como ausencia de longevidad, disminución del rendimiento, fatigabilidad, dolor, etc. (22). Cuando el concepto general de enfermedad dio lugar a lo que Jaspers denomina conceptos del ser (Seinsbegriffen) y del acontecer (Geschehensbegriffen) de la enfermedad (lesión, infección, tumor, aumento o disminución en sangre de tal o cual principio, etc.), la noción de valor dejó paso a la del término medio: el término medio es lo sano y lo que se aparta de él lo enfermo. En las desviaciones del término medio habría que distinguir además entre desviaciones del estado vital (Lebenszustand) -malformaciones, anomalías fisiológicas, etc.- y desviaciones del proceso vital (Lebensprozess), que serían los verdaderos procesos patológicos. En resumen, el esquema de lo sano y lo patológico según el término medio quedaría de la siguiente manera (23):



Pero la noción del término medio tiene una serie de insuficiencias:

1. Hay sucesos que se califican de enfermedad a pesar de ser padecidos por la mayoría de los hombres (caries).
2. Hay desviaciones del término medio que no pueden ser calificados de enfermedad, sino, en todo caso, de "supersalud" (corazón de atleta).
3. Teniendo ante la vista un número considerable de procesos patológicos, vemos cómo, en realidad, hay muy pocos campos de la vida del ser humano en los que pueda ser establecida la noción del término medio.

Estas incongruencias son tanto más acusadas cuando nos referimos a las enfermedades psíquicas en vez de a las orgánicas, pues el término medio en el dominio de lo psíquico sólo puede aplicarse, con buen criterio, en lo tocante a los rendimientos (24).

Todo ello lleva a Jaspers a alcanzar la conclusión de que cuando los médicos de mentalidad científica hacen uso de la palabra desviación equiparándola a enfermedad, no se refieren casi nunca a un término medio estricto, sino a una desviación del término medio de un concepto ideal -un concepto de valor- de la enfermedad. Es decir, tienen primero una idea de la enfermedad como tal y sobre esta idea previa aplican el concepto de desviación.

¿Qué es lo esencial de todas estas disquisiciones jaspersianas sobre la salud? La respuesta es sencilla: no puede haber una noción científica unívoca y universal del concepto de salud; y lo que Jaspers pretende es hacer conscientes los límites de todo proceder que intente llegar a los conceptos de salud y enfermedad sólo desde una visión científica y objetiva. Esto no

quiere decir que un proceder tal no sea adecuado en primera instancia, sino que se debe acompañar de una consideración filosófica del problema de la salud y la enfermedad, consideración que no reporta un saber universal, pero que, sin embargo, proporciona una consciencia de los límites del saber derivado de la visión objetiva, amén de una mayor amplitud de miras.

La utilización de pensamientos especulativos debe acompañarse además, según Jaspers, de una exquisita separación de los resultados objetivos, pues una mezcla de ambos procederes sólo puede aportar confusión, en lugar de la claridad requerida. Como ejemplo de una confusión tal, Jaspers recurre al concepto de salud de Viktor von Weizsäcker (25), concepto que puede resumirse en lo siguiente: "La salud del hombre se halla en alguna relación con una verdad (Wahrheit) y su enfermedad con una carencia de verdad, con una no-verdad o falsedad (Unwahrheit). Este descubrimiento sólo puede ser hecho en tanto es la idea de humanidad la que determina la verdad del hombre desde el punto de vista del hombre. Pues en sí mismo no logra un hombre descubrir ese enigma de su propia conciencia de que ahora se trata, y en el espejo de su naturaleza animal e inanimada no se refleja su propia verdad" (26). La mezcolanza entre filosofía y medicina que, según Jaspers, se ponen de manifiesto en sus conceptos de salud y enfermedad, conducen a von Weizsäcker -siempre según nuestro autor- a la consideración de que pecado y enfermedad son una misma cosa. Este juicio de Jaspers sobre von Weizsäcker -a todas luces injusto- no tiene en cuenta, incomprensiblemente, que la no-verdad de la enfermedad para von Weizsäcker no es sino

la forma de expresar una verdad del que padece la enfermedad, que viene a la luz precisamente por el intermedio de esta no-verdad, lo que conlleva que "... para Weizsäcker, y contra la neutralidad moral que postula la visión científico-natural del mundo, la enfermedad es también, y por esencia, un evento ético, un revelador de la moralidad del enfermo" (27). La no-verdad de la enfermedad como acontecer ético equivale, al menos en parte, a la enfermedad como paso intermedio para la Gran Salud (Große Gesundheit) -la verdad- nietzscheana. Por contra, la enfermedad que no sirviera para hallar esta verdad, sería la no-verdad por antonomasia, lo decadente nietzscheano (28).

Aparte de esta crítica poco afortunada de Jaspers a von Weizsäcker, la distinción radical entre el convencimiento que proporcionan los pensamientos filosóficos sobre la enfermedad y el saber que aportan los métodos objetivos y científicos médicos tuvo también sus resultados fructíferos. La reflexión filosófica, asentada -no mezclada- sobre el saber objetivo, le permitió, en primer lugar, abandonar esa actitud mental tan extendida consistente en pensar que o bien se está enfermo o bien no se está enfermo en absoluto (29); y, en segundo lugar, también le capacitó para ver, mediante el estudio de las patobiografías de personalidades sobresalientes -Strindberg, van Gogh, Hölderlin, el mismo Nietzsche, el profeta Ezequiel- "... cómo la enfermedad no sólo interrumpe y destruye, cómo no sólo a pesar de una enfermedad es realizado algo, sino cómo la enfermedad puede ser también condición de ciertos rendimientos, cómo en el estado de enfermedad puede mostrarse la profundidad y abismalidad del ser

humano" (30).

Así pues, Jaspers hace suyo -aunque no lo nombre expresamente- el concepto nietzscheano de la Gran Salud, esa salud que a veces se abandona totalmente a la enfermedad, que hay que conquistar día a día porque también se pierde todos los días. Este modo de concebir la salud y la enfermedad es también en Jaspers, por tanto, un modo para adentrarse en el conocimiento del hombre. El hombre contemplado desde esta perspectiva se transforma en la mayor apertura hacia todo lo posible, en la máxima posibilidad, pero también en el máximo riesgo. Sólo así se puede entender la afirmación jaspersiana de que "en (el) todo biológico está lo específicamente humano" (31).

5.3.EL ENVOLVENTE (DAS UMGREIFENDE)

5.3.1.EL SIGNIFICADO DE LOS CONCEPTOS DE SALUD Y ENFERMEDAD Y DE LAS IDEAS KANTIANAS EN LA FORMACION DEL ENVOLVENTE JASPERSIANO

El sujeto de esta salud, esta transvaloración en la que lo ético-antropogénico se fusiona con lo patológico, tiene, tanto en Nietzsche como en Jaspers, tres características principales:

- a) El sujeto debe ser considerado como posibilidad permanentemente abierta e inconclusa, como "trepador" hacia las más altas cotas y, simultáneamente, como riesgo del fracaso más absoluto.
- b) El sujeto ha de reunir en sí tanto lo que es como lo

que no es; esto es, debe estar referido continuamente a un hombre ideal, a un hombre nuevo, que, aunque resulte imposible de alcanzar, confiera a su ser el patrón normativo necesario que guíe su obrar.

- c) El sujeto tiene que consistir en una constante exigencia móvil en la que se produzca la suma antinómica del bien y del mal, de lo racional y de lo irracional, de lo individual y de lo universal, etc., de tal forma que sea un permanente traspasar de límites. El hombre tiene que constituirse en nexo de unión de lo antinómico, evitando así cualquier predominio y absolutización de uno de los términos de la antinomia sobre el otro.

Tales características serán también, como veremos, los rasgos fundamentales del hombre como ser del Envolvente.

Pero el sujeto de la Gran Salud no fue la única fuente para el hombre como Envolvente jaspersiano. Se necesitaba, por así decirlo, el armazón en el que estas características debían quedar engarzadas. Tal armazón lo proporcionaron de nuevo las Ideas kantianas (32). En efecto, las tres características del sujeto de la Gran Salud parten de que el hombre en tanto conocido no es el hombre todavía, siempre hay algo en él que queda fuera de lo que puede ser sabido. Esto quedó incorporado en el Envolvente (Umgreifende) haciendo de él, en tanto que ser del hombre, aquello que sólo se anuncia, aquello que en la reflexión trascendental sólo se hace consciente como forma (Form) y que no se muestra por sí mismo, sino desde lo cual se nos muestra todo

(33). Pero el envolvente (Umgreifende) como tal sólo quedaría completo al incorporársele la función reguladora y sustentadora del conocimiento de las Ideas kantianas: "Una vez que he llegado a percatarme del Envolvente, la forma de mi saber sobre el mundo se transforma. En lo referente al contenido, en la determinación de lo sabido, el saber del mundo es, por cierto, siempre igual. Pero con todo saber va unida una vivencia de significación, la mayoría de las veces no aclarada. Lo que yo sé de modo determinadamente objetivo está soportado, en la vivencia de ese saber, por algo que yo experimento tan sólo por dicho saber y que me impulsa a adquirir el saber, sin que ello llegue a ser, a su vez, algo de lo que se pueda tener saber. Esa vivencia de significación es determinante para el modo en que yo me ocupe del saber, para lo que espero de él, para las consecuencias que extraiga del mismo y para la dirección en que intente ampliarlo. El modo en que este sentido penetrante e impulsante soporta mi saber es causado por la presencia o la no presencia del envolvente" (34).

Aparte de la relación entre las Ideas kantianas y el Envolvente, también se han señalado otras identidades entre este concepto jaspersiano y el pensamiento de Kant. Destaca, entre ellas, la concomitancia, sobre la que Stegmüller llama la atención (35), entre el Envolvente y la teoría kantiana del espacio y del tiempo: del mismo modo que para Kant el espacio y el tiempo no son perceptibles y, sin embargo, todo lo que se percibe se muestra en ellos, el Envolvente no es tampoco un objeto perceptible o cognoscible, sino aquello en lo que se hacen

perceptibles y cognoscibles todos los objetos.

5.3.2. LA ACLARACION DEL ENVOLVENTE

La elaboración de este pensamiento fundamental jaspersiano fue una empresa ardua y complicada. Aparecía anticipado bajo la forma del abarcante (Umfassende), como vimos, en la Psychologie der Weltanschauungen y, aisladamente, era nombrado en su Philosophie, aunque sin utilizarlo sistemáticamente. El pensamiento sobre el Envolvente empezó a cuajarse tras la publicación de su Philosophie, en las clases del trimestre de invierno de 1931-1932 que llevaron por título "Sistemática filosófica" (36). Sin embargo, el nuevo concepto sólo aparece sistemáticamente utilizado a partir de Vernunft und Existenz (1935), título con el que se publicaron las conferencias dadas en la universidad holandesa de Groningen. En 1938, vuelve a parecer en el volumen con tres conferencias publicadas con el nombre genérico de Existenzphilosophie. La auténtica elaboración de este concepto culminó, no obstante, con Von der Wahrheit (1947), en donde quedó plasmada su definitiva estructura. Posteriormente, Der philosophische Glaube (1948) establecería una serie de relaciones entre el Envolvente y la religión revelada, y Von Ursprung und Ziel der Geschichte (1949) incardinaria este pensamiento en el campo histórico. Entre sus últimas obras, Einführung in die Philosophie (1950), Kleine Schule des philosophischen Denkens (1965) y Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (1962), centradas tanto en el envolvente como en el pensamiento filosó-

fico-religioso, ofrecen también una amplia atención a este concepto. Sus últimas concepciones acerca del envolvente se fueron conjuntando a partir de las lecciones dadas en Basel en 1956-1957, donde Jaspers buscó sustentar la totalidad de su filosofía sobre lo que él llamó la periejontología (Periechontologie) -la sabiduría fundamental que gira en torno al Envolvente-, concepto que ya había sido delimitado en Von der Wahrheit (37). La obra que debía surgir de tales Vorlesungen había de llevar por título Clavis clavium. Sobre ella dijo Jaspers: "El título es pretencioso y modesto. Anuncia la llave de la cámara donde se encuentran todos los instrumentos para abrir todas las habitaciones del enorme edificio del ser (...) Esta llave no abre en sí misma el ser, pero pone en posesión de todas las llaves posibles, cada una de las cuales sólo abre el cerrojo de una cámara (...) El recinto como todo no se abre tan sólo con una llave (...) Buscaba la llave de la cámara de las llaves y creí encontrarla ..." (38)

Lo que abarca, engloba y, a la vez, penetra hasta la esencia, El Envolvente (das Umgreifende), es -según Jaspers- la llave de entrada al edificio del ser. Pero, de la misma forma que las Ideas kantianas, tampoco puede llegar a ser nunca objeto de conocimiento. Ante esto, Jaspers adopta una postura básica, que puede resumirse en lo siguiente: el Envolvente es el ser como origen; el origen es, pues, en Jaspers la meta hacia la cual se dirige fundamentalmente el pensamiento. Este círculo, que recuerda en cierto modo al eterno retorno (ewige Wiederkehr) nietzscheano impide una conversión de nuestro ser en objeto,

pero, asimismo, puede capacitar al Envolvente para ser esclarecido. Tres son los pasos fundamentales de tal esclarecimiento: la experiencia filosófica fundamental, la operación filosófica fundamental y el esclarecimiento de las formas del Envolvente.

5.3.2.1. LA EXPERIENCIA FILOSOFICA FUNDAMENTAL (DIE PHILOSOPHISCHE GRUNDERFAHRUNG)

La filosofía tiene como origen preguntas completamente elementales que se han hecho patentes como sorpresa o duda a lo largo de toda la historia de la humanidad. Tales preguntas son, por ejemplo: ¿por qué hay algo; por qué no existe más bien la nada?, ¿qué es el ser?, ¿qué es?, ¿cómo se nos aparece a nosotros el ser?. Todas estas preguntas, que constituyen el motor de la reflexión filosófica, deben ser precedidas para que tengan lugar -según Jaspers- de unas experiencias básicas. Tales experiencias, que no son las biográficas, ni las situaciones límites, sino las consecuencias del ser consciente de nuestro sí-mismo en el mundo, pueden resumirse en las siguientes afirmaciones (39):

- Estoy ahí (Ich bin da)
- Estoy en el mundo (Ich bin in der Welt)
- Yo conozco (Ich erkenne)
- Mi espíritu forma un mundo (Mein Geist formt eine Welt)
- Puedo llegar a mí mismo (Ich kann zu mir selber kommen)

- Eso es entonces como si yo me regalara a mí mismo (Es ist dann, als ob ich mir geschenkt werde)

Todas ellas nos remiten ya al Envolvente (das Umgreifende). El pensamiento básico jaspersiano parte, pues, de las experiencias básicas, lo fenomenalmente dado, y se dirige hacia su meta metafísica: el Envolvente. Pero como tal meta es en última instancia inalcanzable en sí, Jaspers retorna al nivel empírico-existencial, nivel que tiene ahora, tras esta vuelta, la característica de que lo fenomenalmente dado se ha convertido en manifestación de lo metafísico.

El primer paso será, pues, aprender lo fenomenalmente dado. Entoces me doy cuenta de que nada puede mostrarse ante el conocimiento si no es en la forma de objeto (Gegenstand). Pero ninguno de los objetos determinados e individuales es el ser; en esto consiste la experiencia filosófica fundamental (die philosophische Grunderfahrung) (40): "Lo que para mí deviene siempre objeto es un ser determinado entre otros, y sólo un modo del ser" (41). De esta manera, surge ante nosotros el Envolvente como lo que se anuncia en los objetos, pero que nunca deviene en sí objeto; es el ser que se presenta bajo formas concretas y determinadas y que, sin embargo, se manifiesta siempre como ilimitado e indeterminado: "El ser queda para nosotros sin cerrar; nos arrastra por todos lados hacia lo ilimitado. Y, no obstante, permanece siempre como un ser determinado que nos viene al encuentro" (42). En el Envolvente el hombre podrá alcanzar su mismidad (Selbst), sin que ello signifique que se agote en él el ser del Envolvente.

Así pues, el conocer tiene para nosotros dos significados distintos: positivamente significa individualizar lo particular del todo y distinguir lo individual de lo individual; negativamente supone que el todo nunca es conocido, que ningún conocimiento es conocimiento total. El conocer tiene también dos formas distintas (43). La primera de ellas es el conocer científico: mediante un determinado método me relaciono con un objeto de una determinada forma universalmente válida. En él la consciencia está referida a un objeto, pero de tal forma que actúa como si sólo existiera el objeto, sin contar con que también existe la relación (Beziehung) con él. El conocer filosófico, la segunda forma de conocer, incluye, en cambio, en su esquema de conocimiento la relacionabilidad (Bezüglichkeit) del saber. Para él, el conocer es la consciencia como sujeto dirigida a una cosa como objeto, y dicha consciencia no puede ser sino relacionada con el objeto. Esta relacionabilidad, considerada por Jaspers como un fenómeno primigenio (Urphänomen), es lo que él denomina, tomando prestado el nombre de la escuela neokantiana del sudoeste de Alemania, escisión sujeto-objeto (Subjekt-Objekt-Spaltung) (44). Jaspers sostiene que mediante nuestro conocer científico realizamos siempre la separación entre el sujeto y el objeto, esto es, de algo originariamente unido. Ante este hecho, si nuestro conocer filosófico no quiere apartarse de la realidad, debe superar el conocer normal y partir de que no hay objeto sin sujeto, ni sujeto sin objeto: el objeto no puede existir como tal si no es dirigido al sujeto; igualmente, el sujeto como tal no puede llegar a tener consciencia de sí mismo si no es a

través de los objetos en la facticidad de su existencia empírica. Si buscamos qué es lo que constituye la unión entre el sujeto y el objeto nos encontramos de nuevo con el Envolvente como aquello que, no siendo ya ni meramente sujeto ni meramente objeto, los sostiene, justifica y engloba, a la par que los supera.

A pesar del esfuerzo del conocer verdaderamente filosófico -el conocer del Envolvente-, nuestro conocer normal sólo puede desarrollar su función en la escisión sujeto-objeto; es decir, todo lo que es, para ser conocido por nosotros, debe presentarse necesariamente dentro de tal escisión. De aquí se deriva una consecuencia fundamental (45): lo existente (das Seiende) es existente-para-nosotros (Für-uns-Seiendes). Este existente puede ser conocido por nosotros de una manera válida universalmente, pero, aun así, no comprende el ser-en-sí (An-sich-Sein), sino el ser-para-nosotros (Für-uns-Sein). El ser-para-nosotros es lo que Jaspers denomina fenómeno (Erscheinung) (46), que no apariencia (Schein). La diferencia entre fenómeno y apariencia estriba en que ésta última no es más que una alucinación, un engaño para la consciencia en general, mientras que el fenómeno es el verdadero ser-para-nosotros de nuestra consciencia en general. "Esta fenomenalidad del mundo en general no implica, sin embargo, una especie de dualidad: es decir, un mundo aparente y un mundo verdadero. No hay sino un único mundo; pero este mundo, para nosotros, no es sino fenómeno, no es el ser-mismo. Este, en efecto, no es un objeto de nuestro conocimiento, sino tan sólo un concepto límite. Este concepto no nos proporciona un conoci-

miento, únicamente indica nuestro aprisionamiento en el fenómeno" (47). De la misma forma que Kant, Jaspers afirma que no podemos conocer las cosas en sí mismas, sino tan sólo los fenómenos. La única diferencia con Kant en esta limitación del ser en el fenómeno radica en que para Jaspers el fenómeno es más bien aquello en lo que se muestra la cosa-en-sí, mientras que para Kant, contrariamente, el fenómeno es donde se oculta la cosa-en-sí; en otras palabras, Jaspers tiene una concepción objetiva del fenómeno y Kant subjetiva (48).

5.3.2.2. LA OPERACION FILOSOFICA FUNDAMENTAL (DIE PHILOSOPHISCHE GRUNDOPERATION)

Todo lo que conocemos -los fenómenos-, lo podemos conocer única y exclusivamente en la dualidad sujeto-objeto. Pero, ¿cómo podemos conocer el Envolvente (das Umgreifende), si éste escapa a la escisión sujeto-objeto? Este conocimiento de nuevo cuño, de producirse, será entonces una superación de la forma ordinaria de conocer, una superación de la objetividad; esto es lo que Jaspers llama operación filosófica fundamental (philosophische Grunderoperation) (49). Tal operación consiste en tomar conciencia del Envolvente por medio de un pensamiento que debe permanecer inevitablemente objetivo, pero que, simultáneamente, nos hace vislumbrar lo inobjetivo (das Ungegenständliche). Tal forma nueva de conocer (erkennen) no puede ser un saber (Wissen), sino un esclarecimiento (Erhellung) de lo que nunca puede devenir objetivo. "Esclarecer es un aclarar sin explicar,

un pensar sin que se alcance de una manera determinante lo pensado, es un cerciorarse sin saber" (50). ¿Cuál será la forma, pues, en la que Jaspers esclarece el Envolvente? Analicemos la respuesta del propio Jaspers: "Si queremos pensar el Envolvente, éste se convierte para nosotros simultáneamente en objetivo, por ejemplo: el Envolvente es el mundo, la existencia empírica que somos nosotros, la consciencia en general. Pensando claramente el Envolvente, hacemos también algo que tiene que ser superado en su pensar. No podemos tener ante nosotros por más tiempo un objeto que equivalga al Envolvente, máxime si buscamos en el Envolvente el fundamento de todo; pero cuando lo pensamos, lo hacemos, sin embargo, inevitablemente con la ayuda de determinados contenidos de ser. Estos deben desaparecer de la consumación del pensamiento cuando lleguemos a ser conscientes del ser mismo, que no puede ser ya un ser determinado. Todo juicio que se refiere al envolvente contiene en sí, pues, un contrasentido, y si fuera posible (...) pensar en forma objetiva algo inobjetivo, se asignaría a cada juicio un inevitable equivoco: en vez de un devenir consciente del Envolvente mediante un pensamiento en el que se incardina un movimiento de transformación, se tendría, con la liberalidad de los juicios aislados, un pseudosaber del Envolvente en su totalidad.

Lo que en el sentido del conocer común no parece realizable sin contradicción lógica, es, sin embargo, realizable filosóficamente como la aclaración de la consciencia del ser, que no es comparable con ningún saber determinado. Penetramos en el vastísimo espacio de lo posible. Todo existente conocido por nosotros

como consciencia logra profundidad por referencia a ese espacio, desde el cual se dirige a nosotros como anunciador del ser, sin serlo él mismo" (51).

De esta manera, Jaspers, mediante el movimiento de transformación (Umwendung), supera la objetividad sin desecharla, esto es, abarcándola en la inobjetividad; y realiza, de paso, una total transformación de la consciencia del ser (Seinbewußtsein), ser que sólo podrá ser captado ya indirectamente en el pensar trascendente.

5.3.2.3. LAS FORMAS DEL ENVOLVENTE

Este pensamiento trascendente, indirecto e inobjetivo del ser de la operación filosófica fundamental no significa que Jaspers deje de lado la naturaleza -lo objetivo, el conocer cotidiano- en la reflexión sobre el ser. Así, al intentar el esclarecimiento del Envolvente en su unidad, éste se divide en las formas del Envolvente, basadas en la objetividad de determinados fenómenos que tienen como origen la naturaleza que nosotros somos y en la cual nos movemos. Jaspers distingue en estos menesteres cuatro pasos que equivalen a las seis experiencias básicas arriba mencionadas (52):

a) Primer paso:

Comprende dos partes íntimamente interrelacionadas:

1. La primera se basa en la experiencia de que "yo estoy en el mundo" (ich bin in der Welt).

Vivimos en el mundo, pero no podemos contemplarlo

como si fuera algo externo a nosotros. Jaspers sigue aquí totalmente a Kant: "Kant comprendió que el mundo nunca deviene objeto para nosotros, sino que es sólo una Idea; es decir, todo lo que podemos conocer es en el mundo, nunca el mundo" (53). Cuando intentamos conocer el mundo como todo caemos en contradicciones - las antinomias kantianas- irresolubles: "El mundo es el Envolvente en el cual y desde el cual todo ser-del-mundo como específica objetividad nos sale al encuentro. El ser-de-la-Idea del mundo es expresión de su ser del Envolvente" (54). El mundo como Envolvente es, pues, el espacio infinitamente abierto origen de todos los ser-otro (Anderssein) y de todo aquello que yo comprendo como ser-para-mí (Für-mich-Sein), que, sin embargo, no deviene nunca objeto y que no tiene nunca, por tanto, la estructura de un ser-para-mí.

2. La segunda tiene como fundamento la experiencia de que "yo conozco" (ich erkenne).

Para Kant, igualmente, toda objetividad está condicionada y determinada por la consciencia pensante (denkendes Bewußtsein). Siguiéndole, Jaspers nos dirá que "todo ser-para-nosotros es fenómeno del ser-en-sí en la forma en que se presenta a nuestra consciencia en general" (55). La deducción transcendental kantiana conduce en Jaspers a la manera de iluminar el saber de la fenomenalidad de todo ser-en-el-mundo mediante el percatarse del Envolvente de la consciencia en general

(Bewußtsein überhaupt)..

Así pues, el envolvente se presenta de dos formas en este primer paso: como mundo (Welt) y como consciencia en general (Bewußtsein überhaupt). "El Envolvente en el que se revela el ser-mismo se llama mundo. El Envolvente que soy yo y que somos nosotros se llama consciencia en general (56). El mundo es una forma del Envolvente en tanto abarca todo lo que para nosotros es o puede ser alguna vez objeto. La consciencia en general es una forma del Envolvente en tanto que todo puede devenir para ella fenómeno y todo puede ser, teóricamente, explicable; es el espacio infinitamente abierto del puro entendimiento (Verstand): "Es el espacio que yo soy como entendimiento y el espacio en el que yo participo en la medida en que la consciencia en general abarca todo el entendimiento puro y lógico" (57).

b) Segundo paso:

Se compone también de dos partes:

1. La primera parte de la experiencia de que "estoy ahí" (ich bin da):

El Envolvente que somos nosotros no puede consistir tan sólo en la consciencia en general, pues no se concibe ésta sin el sujeto vital, la experiencia empírica (Dasein): "El Envolvente que yo soy no se agota con la consciencia en general. Yo soy como existencia empírica, el portador de mi consciencia" (58). La existencia empírica es el medio que me permite estar

en el mundo de forma real. A ella se debe que pueda salir del campo meramente intencional de mi conciencia para actuar en el campo de la realidad empírica transformándola junto con los demás seres. La existencia empírica como Envolvente es el espacio abierto de lo vivo y lo real, en el cual todo lo que es se manifiesta. "No está en mí ni fuera de mí, sino que, como vida experimentada, soy ella misma, sin que, al mismo tiempo, pueda ser totalmente ajustado a ella" (59).

2. La segunda comienza con la experiencia de que "mi espíritu forma un mundo" (mein Geist formt eine Welt)
Mi realidad tampoco termina con mi existencia empírica, también soy real como espíritu (Geist) "... en cuya totalidad ideal puede englobarse todo lo que es pensado por la consciencia en general y lo que es real como existencia empírica ..." (60). Cuando mi mundo no satisface todas mis necesidades o cuando me oprime en su objetividad, trato de crear uno nuevo acorde con mi pensamiento que me permita incardinarme en él de una forma más fructífera. De tales pensamientos surgen las Ideas y, en general, todas las creaciones, tanto espirituales como técnicas del ser humano. El espíritu (Geist) como Envolvente supone la fuerza formativa que nos permite crear, mediante las Ideas, , una totalidad de sentido (Sinntotalität). "El espíritu como Envolvente es (...) el espacio infinitamente abierto de las

Ideas de donde se originan tanto mi actividad espiritual como la creación. Yo me correspondo con este espacio en tanto mi fantasía desarrolla una actividad creadora; espacio que es, sin embargo, más que yo, bien porque yo mismo estoy incorporado en las Ideas como parte de una totalidad, o bien porque yo mismo estoy incardinado en la obra" (61).

c) Tercer paso:

Dos son, asimismo, sus partes:

1. Una parte de la experiencia de que "puedo llegar a mí mismo" (ich kann zu mir selber kommen).

Esta experiencia surge cuando me pregunto si la inmanencia que soy -existencia empírica, consciencia en general y espíritu- y la inmanencia como lo que contiene todo lo que es objeto para mí -el mundo- basta para definir el ser del Envolverte. Ante la negatividad de la respuesta, me doy cuenta de yo también soy Existencia posible (mögliche Existenz). "La Existencia como Envolverte es el origen no comprensible del ser-sí-mismo mediante la libertad. Ella no es nuestro ser-así en situaciones determinadas, ni tampoco nuestra existencia empírica en el mundo, sino nuestro poder-ser que se convierte en realidad de repente y de una manera inexplicable. Es irremplazable, única, "histórica", pero, simultáneamente, está unida a otra Existencia por la Comunicación" (62). El sujeto en ella es

el si-mismo, el posible yo, tanto más si-mismo cuanto más está en su libertad referido a la Trascendencia. El objeto en ella son las realidades del mundo, pero con la peculiaridad de que tales objetos ya no son para ella meramente su ser-real (Real-Sein), sino ser-cifra (Chiffre-Sein) de la Trascendencia (63).

2. Otra parte, finalmente, de la experiencia más fundamental de todas: existiendo, encuentro mi libertad de una forma inexplicable, como si yo me regalara a mí mismo (als ob ich mir geschenkt würde).

Lo que hace posible este regalo de mí mismo no es otra cosa -según Jaspers- que la Trascendencia (Transzendenz). De esta forma, la Trascendencia como Envolvente pasa a ser el Envolvente por antonomasia (Umgreifende schlechthin), el Envolvente del Envolvente (das Umgreifende der Umgreifenden), el origen de todas las formas del Envolvente.

En el trascender de la inmanencia hemos pasado, en primer lugar, del yo como existencia empírica, conciencia en general y espíritu, al yo como Existencia; y, en segundo lugar, del mundo y del yo como Existencia a la Trascendencia. Pero, en realidad, los dos pasos son un único trascender, pues allí donde paso a la Existencia, allí me sale al encuentro la Trascendencia.

Al final del análisis de estas dimensiones y formas del ser, Jaspers se encuentra en una situación paradójica: había intentado definir el ser como una unidad inobjetiva y, en vez de ello, se encuentra con seis formas distintas del ser del Envolvente. El ser, que debía ser único, se muestra al pensar como dividido y roto. Pero esta voluntad de unidad no se agota en la división en las seis formas de ser, las pseudoontologías (Scheinontologien) a las que hemos llegado. De esta multiplicidad surge el impulso hacia la unidad. En este salto en busca de la unidad sólo la Razón (Vernunft) nos puede servir como guía. La Razón "no se trata de un nuevo todo, sino de una constante exigencia y un permanente movimiento. No es en sí otra manera del Envolvente susceptible de ser agregada a las demás, sino el vínculo de todas las formas del Envolvente (...) La Razón es el pensar que, traspasando todos los límites y siendo omnipresente exigencia, no solamente capta lo que es conocido con validez universal y lo que es en sí mismo un ser-razonable, en el sentido de legalidad y orden del acontecer, sino que saca a la luz del día también lo otro, se enfrenta hasta con lo puramente irracional, tocándolo y trayéndolo al ser simplemente por ese contacto. La Razón es capaz, en virtud de la preeminencia del pensar en constante transgresión de los límites, de proyectar luz sobre todas las maneras del Envolvente, sin ser ella misma un Envolvente como aquellas" (65).

La Razón es, pues, el nexo de unión entre todas las formas

del Envolvente. La Razón debe, por otra parte, ser diferenciada del mero entendimiento (Verstand) que sólo busca la claridad objetiva del saber con respecto a determinadas leyes universales. El entendimiento fija, objetiva y delimita; la Razón se mueve constantemente en un movimiento de apertura hacia lo no sabido. Pese a ello, el entendimiento siempre es el paso previo a la Razón: no hay Razón sin entendimiento.

La Razón no se limita a aunar las formas del Envolvente, su afán de unión le impele a realizar la síntesis de lo antinómico del Envolvente; es decir, de todo aquello cuya unión sería para el entendimiento una flagrante contradicción imposible de unificar. La Razón permite, por tanto, englobar todo lo que de racional e irracional, todo lo que de bien y de mal, de uno y de múltiple, de vida y de muerte, de ley del día y de pasión de la noche, tiene el Envolvente.

En resumen, el ser del Envolvente queda para Jaspers de la siguiente manera (66):

	El Envolverte que somos nosotros	El Envolverte que es el ser mismo
Lo inma- nente	existencia empírica consciencia en general espiritu	mundo
Lo tras- cendente	Existencia	Trascendencia

Razón
vínculo de todas las formas del
Envolverte en nosotros

5.3.3. LOS NIVELES DEL ENVOLVENTE. LA RELACION ENTRE EL SUJETO DE LA GRAN SALUD Y EL SER DEL ENVOLVENTE QUE SOMOS NOSOTROS

El ser del Envolverte abarca varios niveles:

a) El primero corresponde a la naturaleza. El Envolverte engloba no sólo todas las existencias empíricas, que constituyen el terreno de la orientación intramundana, también abarca todo pensamiento objetivo sobre ellas. El Envolverte no se agota en estas dos facetas, a las que llamaremos con el nombre genérico de naturaleza, pero no podría ser concebido sin ellas.

b) El segundo nivel corresponde al hombre, al Envolverte que somos nosotros mismos. Es aquí precisamente donde la relación entre el sujeto a que da lugar la noción ética de la salud y la enfermedad en Nietzsche y en Jaspers y el Envolverte se patent-

za con plena claridad. La primera característica del sujeto de la Gran Salud consistía en que éste debía ser siempre considerado como posibilidad máxima y siempre inacabada, lo que implicaba también el riesgo del fracaso, tanto más grande cuanto mayores fueran las exigencias que establecieran mis posibilidades desplegadas. De igual forma, el hombre como Envolvente no se acaba en la existencia empírica, la consciencia en general y el espíritu -esto es, en la naturaleza y en el pensamiento objetivo-, también es Existencia posible, libertad "histórica" (geschichtlich) e irrepetible junto a otras libertades "históricas" e irrepetibles, abocada a un fracaso tanto más inevitable cuanto más verdadera sea.

La segunda hacía mención a que el sujeto había de reunir en su persona tanto lo que era como lo que no era, lo que le abocaba a la necesidad de estar referido a un hombre nuevo, ideal e inalcanzable. Igualmente, el hombre como Envolvente contiene en sí tanto lo que es como lo que no es: la Existencia sólo es tal en tanto referida a la Trascendencia, hasta el extremo de que cuanto más soy yo mismo, más estoy referido a la Trascendencia, más me siento como regalado a mí mismo. La Trascendencia confiere, por tanto, todo el aparato normativo que hace que mi Existencia, al elegirla de forma necesaria y libre, llegue a ser lo que es. El hombre se convierte, así, en Cifra de la Trascendencia.

La tercera característica consistía en la consideración del sujeto como una exigencia constante, de tal forma que en su actuar fuera un continuo transpasar de límites que le permitiera

erigirse en suma antinómica de lo racional y lo irracional, del bien y el mal, de lo uno y lo múltiple, etc. Asimismo, en el hombre como Envolvente, la razón conjunta todas las antinomias que forman lo más profundo del hombre y que resultan impensables para el entendimiento; sólo la Razón unifica lo que pertenece a la ley del día y a la pasión de la noche en el hombre como Existencia.

Estas tres características del sujeto de la gran salud son inseparables y como tal muestran también los nexos de unión entre las distintas formas del Envolvente que es el hombre: la Existencia no se concibe sin su existencia empírica, su conciencia en general y sin su espíritu. La Transcendencia no puede separarse de la Cifra -única forma en que se hace patente a la Existencia- y, por tanto, tampoco del hombre como Cifra; además la Existencia no es sin Transcendencia. La Razón, por último, unifica todo y hace posible la consideración del hombre como uno en su multiplicidad.

c) El tercer nivel del ser del Envolvente corresponde al ser que es sin nosotros, sin el hombre. En él se pone de manifiesto la influencia de las Ideas kantianas como reguladoras y sustentadoras de todo el Envolvente. Jaspers no sigue, pues, el camino filosófico que intenta conocer al ser primero y al hombre después, sino que invierte los pasos del conocer y empieza primero por el que conoce para llegar por este camino al ser que no es el hombre: "El Envolvente del ser que somos nosotros es la condición bajo la cual, únicamente, todo otro ser se convierte

en ser para nosotros. Si bien sabemos que el Envolvente de nuestro ser no es en modo alguno el ser en absoluto y en su totalidad, de todas maneras, este ser en sí en toda su pureza sólo nos es accesible una vez que hemos logrado la clara consciencia de nuestro propio ser" (67). Así, de la misma forma que el ser que somos nosotros sólo es en relación con lo que no somos -el mundo y la Trascendencia-, estos tampoco pueden llegar a manifestarse sin nosotros: el mundo no puede desligarse de la consciencia en general, ni la Trascendencia de la Existencia.

* * *

En los capítulos anteriores habíamos puesto de relieve la forma en que la enfermedad influía por separado en la configuración jaspersiana de las formas de nuestro ser -la existencia empírica, la consciencia en general, el espíritu y la Existencia. Ahora se nos patentiza, además, como la enfermedad, al poder convertirse en parte integrante de la Gran Salud, configura también en Jaspers, dadas las características comunes entre el sujeto de la Gran Salud y el hombre como Envolvente, al hombre como aspiración al todo, que es el Envolvente como hombre jaspersiano. El sujeto de la Gran Salud queda unido indisolublemente en Jaspers al hombre como Envolvente mediante su dimensión ética. Esta dimensión ética arranca, tanto en Nietzsche como en Jaspers, de la enfermedad como centro de la imperfectibilidad del hombre y, por tanto, como núcleo de su libertad y su responsabilidad para hacerse a sí mismo.

5.3.4. LA PERIEJONTOLOGIA (PERIECHONTOLOGIE) JASPERSIANA

Cuando nos situamos frente a este Envolvente ahora tan ordenado y unificado, parece que nos halláramos ante una nueva ontología. Así, Knauss critica la apariencia sistemática del Envolvente, en disonancia con el resto del pensamiento jaspersiano, y el número determinado de sus componentes (68). Sin embargo, nada está más lejos de las intenciones de Jaspers que el hacer de su Envolvente una sistemática cerrada. El ser del Envolvente -como él mismo recalca- debe estar abierto a todas las posibilidades, incluso a nuevas formas que aumenten o sustituyan las siete dadas por él (69).

En consonancia con esto, la aclaración del Envolvente no puede convertirse en una ontología. La ontología, según Jaspers, es una doctrina del ser que es, considerado como todo inmutable. Esta doctrina acaba convirtiéndose, dadas sus características de inmutabilidad y universalidad, en un auténtico saber sobre el ser. Pero, sin embargo, Jaspers mantiene que este tipo de saber "ontológico" es sólo un saber de algo en el ser, nunca el verdadero saber del ser mismo, saber que, por otra parte, es imposible de obtener. De esta forma, lo que Jaspers pretende con su filosofía del Envolvente no es hacer un sistema uniforme del ser que diera lugar a un determinado Envolvente, sino más bien un bosquejo de lo existente (Seiendes), lo que permite mantener al Envolvente siempre en movimiento y en total indeterminación. Por eso, Jaspers sustituye la ontología por la periejontología (Periechontologie). Esta periejontología como método filosófico, a

diferencia de la ontología, tiene las siguientes características (70):

1. Como no deduce el-todo-del-ser (Seinsganze), sino que proporciona una certeza sobre las formas del Envolvente y sus relaciones, la periejontología abre el ámbito de la totalidad, sin encerrarla en un sistema del ser.
2. La periejontología otorga validez a toda concepción y a todo método del pensar y del conocer. Todos estos métodos deben abrirse en ella hacia la totalidad, sin pretender conjurar esta totalidad en un sistema, en la que cada método tenga su lugar determinado, pues de lo contrario se crearía un todo sistemático de algo que sólo tiene sentido en la realidad "histórica" de la Existencia.
3. La periejontología lleva hasta el extremo la subjetivación (Subjektivierung) del ser, de tal forma que el ser es para mí lo que yo como existencia empírica, consciencia en general, espíritu y Existencia, encuentro, recibo como regalo y asumo. Sin embargo, muestra dentro de este subjetivismo radical el camino para cada forma válida de objetividad, dejándolas simultáneamente en su justa medida, esto es, impidiendo que se absoluticen, y abre el camino hacia el lenguaje de la Trascendencia, cuyas Cifras proporcionan a la Existencia la manifestación del ser-en-sí en cada momento "histórico".
4. Hace patente el abismo existente entre el conocimiento

objetivo -relativo y particular- y el esclarecimiento del Envolvente. Separa, pues, la ciencia y la filosofía para volver a unir las en su fundamento.

5. Suprime la confusión de la relación entre vida y filosofía. El contenido de la reflexión filosófica no puede coincidir con el de la vida. La filosofía sólo puede ser, en relación con la vida, preparación, iluminación, prueba, comprobación e, incluso, protección, pero no puede sustituir la realización "histórica" (geschichtlich) de contenidos concretos, sino simplemente actuar como estímulo para que se hagan conscientes en el sujeto cada una de las formas de auténtica "historicidad" (Geschichtlichkeit).
6. La periejontología, por último, clarifica las preguntas, sin dar por ello una respuesta que quede anclada en lo sabido. Impulsa la Razón hacia adelante y abre el camino a las posibilidades de Comunicación ilimitadas.

Al Envolvente, captado desde la periejontología, no puede llegarse nunca, por tanto, desde la deducción, pues no procede de un fundamento más profundo, sino que es él el fundamento de donde parte todo. La única forma de llegar a él y a cada una de sus formas es mediante el esclarecimiento (Erhellung) de las dimensiones del ser.

5.3.5. LA CRITICA DE JASPERS A LA ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA

Jaspers siempre parte del principio de que todo lo que es conocido por mí, lo es en tanto situado frente a mi consciencia; es decir, todo lo que conozco se da en la escisión sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*). Todo ser conocido no puede ser nunca, como veíamos, el ser en sí. De igual forma, el cognoscente, el hombre, tampoco puede convertirse como todo en algo absolutamente conocido. Por eso, cuanto más profundicemos en las funciones del conocer, tanto más se nos hará evidente aquello que abarca tanto al cognoscente como a lo conocido: el Envolvente.

De esta forma, todo pensar sobre el ser y sobre la Existencia debe ser como un batir de dos alas: de una parte, tiene que servirse de aquello que es general y universalmente válido; de otra, referirse a cada singularidad "histórica", única e irremplazable. Si falla cualquiera de las dos, la reflexión filosófica cae al suelo (71). Debido a esta complementariedad entre lo objetivo y lo subjetivo en la filosofía de Jaspers, todo enunciado sobre el ser o la Existencia deberá ser tomado como una llamada (*Appell*) a la propia Existencia y al propio ser-sí-mismo del lector, pues si se tomaran como proposiciones ontológicas habríamos convertido la filosofía de la Existencia en existencialismo y el esclarecimiento del Envolvente -la *periejontología*- en ontología.

Estos son, sumariamente resumidos, los presupuestos de los que parte la crítica jaspersiana a la ontología de Heidegger. La crítica empezó a tomar cuerpo a partir de la publicación de *Sein*

und Zeit en 1927. Un botón de muestra de esta toma de postura de Jaspers viene dada por la cuestión en torno a los términos de Dasein y Existenz (72). Desde 1922, Jaspers dedicaba sus Vorlesungen a explicar lo que él llamaba indistintamente Existenz-Analyse o -siguiendo a Schelling- Enthüllung des Daseins. Fue precisamente a partir de 1927 cuando Jaspers empieza a distinguir claramente entre Dasein y Existenz, y lo hace de una forma prácticamente opuesta a como las conceptuaba Heidegger: Dasein para Jaspers pasó a convertirse en la existencia empírica y concreta, en tanto que Existenz se refería a la posibilidad de la Existencia del hombre que se manifiesta en su existencia empírica, esto es, en su Dasein.

A partir de aquí, la crítica a la ontología de Heidegger estuvo siempre en relación con dos tipos de argumentos. El primero de ellos consistía en la relación vida-obra. Para Jaspers, una obra que no estuviera legitimada por la conducta en la propia vida no podía poseer nunca el calificativo de verdadera. Por eso, cuando Heidegger mostró una postura equívoca durante los primeros tiempos del nazismo (73) su filosofía perdió para Jaspers todas sus virtudes: "Nosotros nos convertimos en adversarios no a causa de los libros, sino de las acciones. Los pensamientos filosóficos deben ser entendidos en relación con el comportamiento del pensador. Entonces tuve que hacerme la pregunta, que no me había hecho nunca antes, de si había algo en el pensamiento de Heidegger que le hiciera parecer ante mí como un enemigo de la verdad, de esa verdad que a mí se me había hecho accesible. Aunque nunca estuvimos unidos en las cuestiones

fundamentales, antes tenía la impresión de que nos encontrábamos en caminos afines. Pero a partir de entonces, a causa de la inseparabilidad entre pensamiento y praxis, me vi forzado a admitir que su filosofía también era enemiga de lo que yo estaba intentando. Sin embargo, esto no estaba totalmente claro" (74). El segundo argumento radicaba en la capacidad de una filosofía para despertar lo que de más propio tiene el lector. Toda filosofía que no produce en el que la recibe -como fue su caso con Sein und Zeit (75)- una llamada al propio ser-sí-mismo, no puede tampoco, según Jaspers, ser calificada de verdadera.

A pesar de la fragilidad y aleatoriedad -reconocidas, por otra parte, por el propio Jaspers- de estos argumentos, ellos son también, para él, las cuestiones principales en las que debe fijarse toda crítica filosófica más que en los contenidos propiamente dichos de la filosofía en discusión. Así, estas y no otras son las razones últimas en las que nuestro autor se basa para atacar la ontología heideggeriana, calificándola de encubridora del verdadero ser al hacer de éste un producto de saber firme y fijado (76). Tales argumentos volverían a ser utilizados por Jaspers en la crítica a Rudolf Bultmann -crítica que indirectamente lo es también hacia Heidegger, pues no olvidemos que Bultmann fue un seguidor de Heidegger a este respecto-, con quien mantuvo una aguda polémica en torno a la desmitologización (77).

Aparte de la posible validez o no de los presupuestos de esta crítica de Jaspers a la ontología de Heidegger, cuestión que, en último término, es imposible de solucionar, en ella

llaman la atención dos insuficiencias llamativas:

1. Que Jaspers no parece haber tenido en cuenta que la ontología de Heidegger, al unir la interpretación del ser con el fenómeno del tiempo, se transforma en una ontología apartada del sendero tradicional.
2. Que Jaspers, para realizarla, sólo parece haberse fijado en Sein und Zeit y -todo lo más- en Kant und das Problem der Metaphysik, desatendiendo el resto de su filosofía.

5.4. LA VERDAD (WAHRHEIT) EN JASPERS Y SU RELACION CON EL ENVOLVENTE Y EL SUJEITO DE LA GRAN SALUD

La cuestión de la verdad, del ser-verdad (Wahrsein) es uno de los principales problemas, para Jaspers, de la reflexión filosófica. La adscripción de una filosofía al reino de la verdad o al de la no-verdad es siempre aleatoria e incierta, tal y como acabamos de ver en el caso de la crítica jaspersiana a Heidegger.

Frente a la confusión que significa esta incertidumbre e inseguridad con respecto a la verdad, creemos poseer un espacio en el que puede accederse a una verdad indubitable: el campo de los conocimientos exactos, en donde puede ser establecida una verdad unívoca basada en la validez de las comprobaciones efectuadas y de las evidencias lógicas.

Sin embargo, no se puede sucumbir a la tentación de identificar la exactitud de las ciencias, campo de la consciencia en

general, con la verdad por antonomasia. Tal verdad sólo se origina a partir de todos los modos del Envolvente (78). Esta verdad empieza donde acaba la verdad de la consciencia en general, al toparse con límites ineludibles para ella, el primero de los cuales consiste en que las distintas existencias empíricas pueden no reconocer esta verdad que parecía única y válida universalmente (79). A partir de aquí, la multiplicidad de la verdad se abre, así, también a la existencia empírica, al espíritu y a la Existencia.

a) La verdad para la existencia empírica (Dasein) no es otra que la verdad del pragmatismo (Pragmatismus), esto es, la verdad no consiste en algo en sí e incondicionado, sino en aquello que está unido a la situación en que se encuentra cada momento la existencia empírica. Dado que la existencia empírica cambia constantemente de situaciones, la verdad para ella será total y absolutamente móvil. Lo verdadero tendrá, pues, tres formas para la existencia empírica (80):

- Como la existencia empírica busca su mantenimiento y engrandecimiento, verdadero es aquello que ayuda a la vida, que es útil para la misma. Falso será lo que estorba y limita la vida.
- Como la existencia empírica quiere su felicidad, verdadero es lo que colma y cumple sus deseos en el mundo.
- Como la existencia empírica busca manifestarse y expresarse en el mundo, verdadero será aquello que,

adecuando su consciente a su inconsciente, proporciona una visión de sí mismo deseada por él mismo.

En resumen: "la existencia empírica concibe la verdad como lo adecuado a su actitud; adecuado, en primer lugar, para la conservación y engrandecimiento de la existencia empírica; en segundo lugar, para su constante satisfacción; y, en tercer lugar, para cómo quiere mostrarse ante los demás y, por tanto, para la coincidencia de lo consciente con lo inconsciente" (81).

b) La verdad del espíritu (Geist), al igual que la de la existencia empírica, tampoco es reconocida como válida universalmente por la consciencia en general. Sin embargo, tanto el espíritu como la existencia empírica expresan su verdad a través de la consciencia en general, si bien con sentidos opuestos. La verdad de la existencia empírica (Dasein) aparece en la consciencia en general como cuestionamiento de la verdad válida universalmente y como la conversión de ésta en una verdad móvil adaptada a sus necesidades. La verdad del espíritu se patentiza en la consciencia en general al ordenar y configurar, según una totalidad ideal, la objetividad de la consciencia en general (82).

La verdad es tal para el espíritu en dos formas distintas:

1. Como verdad de la totalidad en movimiento: "La verdad del espíritu se afirma mediante la pertenencia a una totalidad que se esclarece y se limita a sí misma. Esta totalidad no se puede llegar a saber objetivamente; sólo se comprende en el movimiento, mediante el

cual la existencia empírica y la cognoscibilidad entran en contacto. Lo que es pensado, es sentido, querido y es verdad no por sí, sino en tanto es momento de una totalidad" (83). La verdad para el espíritu es, por consiguiente, lo que se adecúa a una concepción total que rige el actuar del sujeto.

2. Como verdad en la Idea: La totalidad anterior alcanza su máxima expresión en la Idea. "El espíritu, en la comprensión del ser, sigue las Ideas de totalidad que están presentes ante él como símbolos que lo mueven como impulsos, aportando coherencia a su pensar al dotarlo de una sistemática metódica" (84). De esta manera, verdadero es la totalidad de sentido que se desprende de una Idea y que, como tal, supone la tendencia a realizar lo idealmente concebido.

C) Con todo, tanto la verdad de la consciencia en general, como la de la existencia empírica y la del espíritu, devienen verdades parciales y limitadas en la medida en que somos nosotros mismos. Todas estas verdades para serlo deben estar relacionadas con el surgimiento de la Existencia: "La pureza de la verdad de cualquier otro origen resulta, en primer lugar, de la verdad de la Existencia" (85). Así pues, la verdad de la Existencia, aun pudiendo aparecer como verdad de la consciencia en general, de la existencia empírica o del espíritu, no es, en última instancia, ninguna de ellas. La verdad como tal para nosotros sólo puede ser aquello que nos hace llegar a ser lo que

somos; y tal es la verdad de la Existencia, la verdad que nos hace llegar a ser idénticos a nuestros sí-mismos (86). La verdad de la Existencia permanece siempre inobjetivada, pues siempre está por ver qué soy yo mismo, y, sin embargo, nos proporciona la fe (Glaube) que sostiene y soporta todas las verdades parciales y sin la cual éstas quedarían sin sentido: "Lo que yo propiamente soy, no deviene nunca mi posesión, sino que permanece como mi poder-ser. Si yo lo supiera, dejaría de serlo, puesto que en mi existencia empírica temporal me percato de mi mí-mismo sólo como ser-propuesto. La verdad de la Existencia puede, por tanto, basarse en sí misma incondicionalmente sin desear saberse" (87). Estas características de la verdad de la Existencia se deben, en primer lugar, a su naturaleza "histórica" e individualmente determinada que la hace no ser intercambiable; y, en segundo lugar, a que esta verdad lo es sólo ante la Trascendencia a la cual está referida (88).

* * *

Hasta ahora hemos visto las formas de la verdad por separado, pero también pueden analizarse comparativamente utilizando una serie de parámetros tales como el sentido de la verdad (Wahrheitssinn), aquello que se expresa en las distintas formas de verdad, y las insuficiencias (Ungenügen) que se derivan de que frente a cada tipo de verdad se encuentre una falsedad (89).

1. Según los sentidos de la verdad:

- La verdad de la existencia empírica está en función directa de lo que puede servir para su conservación, su engrandecimiento y su utilidad.

- La verdad de la consciencia en general está dada por la concluyente exactitud y su evidencia.
- La verdad del espíritu consiste en la convicción.
- La Existencia, en cambio, sólo experimenta la verdad como fe.

2. Según lo que expresa cada verdad:

- En la existencia empírica se manifiesta en la verdad una vida interesada. Su comunicación es una lucha por la primacía que indica un conflicto de intereses.
- En la verdad de la consciencia en general se manifiesta un mero pensar, cuya comunicación se efectúa mediante argumentos racionales.
- En la verdad del espíritu se evidencia una totalidad cerrada que comprende tanto al que habla como al que escucha. Su comunicación se lleva a cabo al compartir una Idea.
- En la verdad de la Existencia se manifiesta el hombre tal y como es en realidad. Su comunicación se efectúa mediante la lucha amorosa (liebender Kampf).

3. Según las insuficiencias, que van abriendo el camino a una verdad cada vez más profunda, derivadas de que frente a cada verdad haya una falsedad:

- En la existencia empírica la verdad encuentra el júbilo de la vida frente al dolor de perderse. La insuficiencia que se deriva de esta oposición radica en el necesario fin de todo lo que existe.
- En la consciencia en general se encuentran enfrenta-

dos la exactitud y la no-exactitud que surge por doquier. La insuficiencia consiste en la insustanciabilidad de la exactitud.

- En el espíritu se enfrentan la satisfacción de la totalidad y el suplicio de la continua imperfección. La insatisfacción procede de la disarmonía que produce la permanente ruptura de la totalidad.

- En la existencia se contraponen la fe y la desesperación. La insatisfacción nace del deseo del descanso eterno ante el continuo círculo vicioso entre la ascensión hacia sí-mismo y la caída desde él.

* * *

Para completar las formas de la verdad nos falta todavía analizar aquellas que corresponden al Envolvente que es el ser mismo: la verdad del mundo y la verdad de la Trascendencia.

Hablar de la verdad del mundo (90) parece una tarea sin sentido, pues el mundo es lo que es. No el mundo, sino nuestro saber sobre el mundo puede ser verdadero o falso. Así pues, sólo se podrá hablar sobre el conocimiento del mundo (Welterkenntnis) si queremos referirnos a la verdad o a la falsedad del mundo. La verdad del conocimiento del mundo puede ser de dos tipos. El primero consiste en la verdad del conocimiento que cambia los hombres sin cambiar el objeto al que se refiere (p. ej., todos los descubrimientos que tienen que ver con las ciencias naturales); la aplicación del calificativo de verdadero o falso no es aquí ningún problema, pues basta saber si las comprobacionesⁿ confirman o no tales conocimientos. El segundo tipo corresponde

a la verdad del conocimiento que cambia los objetos a los que se refiere (p. ej., todos los conocimientos que se refieren al hombre, tales como los de las ciencias del espíritu); en este caso, la cuestión de la verdad o falsedad última de los conocimientos estriba en si evitan una absolutización de una verdad válida para un determinado campo en una verdad universal, o si, por el contrario, la fomentan.

De la misma manera, hablar de la verdad de la Trascendencia (91), de lo que nunca puede devenir objeto de saber universalmente válido, es también otro sinsentido. Solamente podemos hablar de verdad o falsedad de nuestro saber sobre la Trascendencia, y esto en tanto la Trascendencia se convierta en Cifra para la Existencia. Nuestro saber de la Trascendencia será verdadero cuando suponga una llamada a la posible Existencia, y falso cuando no proporcione ningún estímulo para el surgimiento de la misma.

* * *

El análisis de todas las formas de verdad no permite, sin embargo, alcanzar la verdad misma. Es más, los modos de la verdad están en conflicto entre sí; es decir, la verdad de la consciencia en general es falsa para la existencia empírica y así sucesivamente. Todos estos conflictos nos hacen ver que no se puede encontrar la verdad misma (Wahrheit selbst) en tanto se dé preferencia a un modo de la verdad del Envolvente como si fuera la única verdad. La verdad no puede considerarse como una totalidad sabida, sino como el ser que nos viene al encuentro y que sólo por este revelarse es lo que puede ser. La verdad, así,

sólo puede ser verdad-para-nosotros, pues únicamente la unión con ella, de tal forma que la hagamos específicamente "histórica" (geschichtlich), puede convertirla en una auténtica verdad. Verdad en Jaspers equivale a verdad "histórica": "Pero sólo cuando esta verdad formalmente definida esté unida al contenido de la realidad del ser, podrá convertirse en la verdad para nosotros. Y este contenido no llega nunca a sernos accesible a nosotros, seres temporales, en su totalidad y unidad, sino en forma 'histórica'" (92).

Esta "historicidad" (Geschichtlichkeit) de la verdad viene expresada por dos componentes: la excepción (Ausnahme) y la autoridad (Autorität). La excepción (93) destruye todo rastro de validez general. Pero si nos preguntamos por el verdadero sentido de la excepción nos daremos cuenta de que ésta no consiste en llevar al límite cualquier rareza, lo que sería simplemente una excepción arbitraria, sino que reside en la ambigüedad que caracteriza toda Existencia posible, que para ser ella misma debe convertir todo lo general en individual mediante el empleo de las formas de lo general, "pues la 'historicidad' como tal incluye en sí lo excepcional, que está indisolublemente unido a lo general. La verdad de la existencia tiene la propiedad de convertirse en cualquier momento en excepción mediante las formas de todos los modos de lo general" (94).

Frente a la excepción se encuentra la autoridad como lo que sujeta y reprime toda verdad especialmente original. Sin embargo, la verdadera autoridad (95) es la seguridad "histórica" que parte de la unidad de lo general y lo individual: "la autoridad

es la unidad 'histórica' de la fuerza de la existencia empírica, de la certeza concluyente de la Idea, juntamente con el origen de la Existencia, que en ella se sabe referida a la Trascendencia" (96). De esta manera, la auténtica autoridad no conoce el sosiego al ser "histórica" y, por consiguiente, temporal y en permanente movimiento, pues esta autoridad se regenera una y otra vez tras las sucesivas rupturas de las fijaciones autoritarias previas.

La excepción y la autoridad, juntas, nos indican el fundamento de la verdad, fundamento que al entendimiento (Verstand) le parece absurdo: que no existe una verdad única ni un ser-hombre (Menschsein) único. La verdad y el hombre son móviles, "históricos", y por lo tanto, en riesgo permanente. Esta comunidad antagónica entre la excepción y la autoridad tiene su origen en que ambas:

- Se basan en la Trascendencia. No existe ninguna excepción ni ninguna autoridad que no estén referidas a la Trascendencia.
- Son incompletas por separado. Sólo juntas producen el equilibrio de la verdad en la tensión entre ambas.
- Son "históricas". Son, por consiguiente, irrepetibles e inimitables en cada situación dada.
- Tienen una verdad que se sustrae a cualquier forma objetiva.

Todo lo visto hasta ahora en relación con la verdad, es decir, con la búsqueda de la verdadera realidad, puede resumirse en los siguientes pasos: "El confiarse a la verdad entendida

como cognoscibilidad racional en forma de ciencia concreta; el representarse, a continuación, el sentido de la verdad a partir de los modos del Envolvente (...); y, finalmente, el descubrimiento de la forma (Gestalt) de la verdad en la excepción y la autoridad, constituyen los grados del retorno a la realidad" (98).

Sin embargo, la unidad entre la excepción y la autoridad no se consigue mediante un mero adjuntar una a otra; compete a la Razón el conjuntarlas y de esta forma aunar todas las formas de verdad del Envolvente (99). Pero, a pesar de esta tendencia de la Razón hacia la unidad, la verdad nunca puede ser una, ya que la excepción la multiplica y la autoridad la realiza sólo en tanto "histórica". El sentido de la Razón en relación con la unidad consiste, pues, en que ella es precisamente la fuerza que une todas las situaciones en las que puede haber verdad. De este modo, la Razón impide que algo que pueda tener relación con la verdad se pierda: "La Razón es la penetración continua hacia lo otro. Es la posibilidad de una convivencia universal, de un ser-junto; hace posible un oír omnipresente de lo que habla y de lo que ella misma hace hablar" (100). La Razón, sin ser ninguna verdad en sí misma, despierta todas las posibilidades de verdad.

Aparte de en la Razón, la culminación de la verdad se alcanza también en el amor (Liebe) y en la Cifra (Chiffer). El amor (101) puede actuar también como vínculo que una todas las posibilidades, en busca de la ansiada verdad que sólo se logra en Comunicación, sin importarle las antinomias ni las contradicciones. La Cifra (102), al ser la imagen de la Trascendencia

para la Existencia, preserva toda verdad en tanto que impide que la Trascendencia, sustentación de todas las verdades del Envolverte, devenga objeto de conocimiento y, por lo tanto, verdad fija y unívoca.

Una vez que hemos acabado de analizar la verdad en el seno del Envolverte, se pone de manifiesto, al no poder establecerse una verdad última objetiva y universal, el sentido ético individual de la misma, sentido ético que está basado en unos valores exclusivamente personales e intrasferibles. Si recordamos lo expuesto en el presente capítulo, vemos que dicho sentido ético de la verdad es el mismo que el que caracterizaba al hombre como ser del Envolverte y, en última instancia, al sujeto de la Gran Salud nietzscheana. Así pues, puede establecerse un paralelismo entre el sujeto de la Gran Salud, el hombre como ser del Envolverte y la verdad al girar los tres en torno de la ética individual -los valores, la voluntad de poder- conquistada en sí mismo por cada individuo. La Gran Salud, el ser del Envolverte y la verdad se unifican en cada determinado llegar-a-ser "histórico" que se conquista a sí mismo.

APENDICE: LA FE FILOSOFICA

El sentido ético basado en lo genuinamente personal e intrasferible que, originado tanto en la gran salud nietzscheana como en las Ideas kantianas, conforma al hombre como ser del Envolverte y la noción de verdad, se extendió también hasta el último gran concepto jaspersiano: la fe filosófica (der philoso-

phische Glaube). Lo ético individual quedó imbricado en la fe filosófica por el intermedio de la teoría de las Cifras, que, al impedir -tal y como quedó dicho- la conversión de la Trascendencia en un saber fijado y universal, imposibilitan también la confusión entre la fe filosófica y una revelación (Offenbarung) de Dios hecha una vez en el tiempo y válida desde entonces para todos y para siempre. La fe filosófica es, pues, el modo filosófico de entrar en contacto con lo absoluto de una forma distinta de la de la religión, esto es, sin convertirlo en un dogma universalmente válido: "Para la fe revelada, la Trascendencia es lo otro que llega desde fuera, y cuya garantía la proporciona su corporeización en el mundo en santas iglesias, en objetos, acciones, personas o escritos canónicos. Para la fe filosófica no hay en el mundo ninguna seguridad de carácter objetivo y general, antes bien, precisa de lo más recóndito de la intimidad, donde la Trascendencia se hace perceptible como realidad o permanece ausente" (103). De esta forma, la fe filosófica en Jaspers supone una lucha contra la absolutización de la fe y contra la unilateralidad, lo que le hace ser un camino que, abriéndose entre la incredulidad y la revelación autoritaria, intenta conjugar dialécticamente ambos linderos (104).

. . .

La disposición de Jaspers hacia la fe filosófica, intensificada a partir de 1948 con la publicación de Der philosophische Glaube, hizo que la filosofía de su última etapa fuera interpretada fundamentalmente de dos maneras: como camino a una religión no dogmática, o como un ateísmo incompleto que tan

pronto caía en el panteísmo como en el agnosticismo (105). El adentrarse en esta cuestión y, por tanto, en los aspectos religiosos de la filosofía de Jaspers (106), nos haría alejarnos en exceso de los fines de nuestro trabajo. En consecuencia, solamente nos limitaremos aquí a resaltar los puntos fundamentales en los que la fe filosófica se relaciona -legitimándola, en cierta medida- directamente con su filosofía. En dos pueden ser resumidos estos puntos: la fe filosófica, del mismo modo que conduce a la negación de toda institucionalización de la religión en dogmas, iglesias, personas, etc., se constituye en garante de su rechazo radical de toda ontología fijada y absolutizada. Igualmente, la fe filosófica, al posibilitar la lectura cifrada de la Trascendencia por la Existencia, confiere validez a que el hombre, a partir de la mera existencia empírica acceda a la lectura cifrada de lo que puede llegar a ser, lo que le muestra el camino hacia su libertad y sus posibilidades. El tipo de libertad y de posibilidad que elija cada cual dependerá, como ya se nos indicaba en la Gran Salud, del tipo de hombre que se sea.

NOTAS DEL CAPITULO QUINTO

- (1) "Der Mensch ist nicht nur ein Individuum, sondern das fortlebende Gesamt-organische in einer bestimmten Linie". Nietzsche, Friedrich: Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, III, 878-879.
 Las citas de la obra de Nietzsche se hacen de acuerdo a la edición de Schlechta, Karl (Hrsg.): Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. München, 1954-1956. La sistemática utilizada consiste en lo siguiente: título de la obra de la que procede la cita, número del volumen en números romanos, página en números arábigos y número del capítulo o del aforismo en números arábigos entre paréntesis.
 Sobre las características del antropocentrismo nietzscheano resultan de especial interés los estudios Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart, 1975; y Schipperges, Heinrich: Kosmos Anthropos: Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart, 1981.
 Sobre la relación médico-enfermo y los conceptos de salud y enfermedad en Nietzsche véase: Montiel, Luis: "La relación médico-enfermo en la obra de Friedrich Nietzsche". Comunicación presentada al III Congreso Nacional de Historia de la Medicina. Alicante, 6-9 de abril de 1983 (inédita).
- (2) "... Problem der Gesamt-Gesundheit ..." Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia), II, 12 (2).
- (3) Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, 1950 (1ª ed. 1936), pp. 91-118.
- (4) "Mitten in Martern, die ein ununtrebrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz samt mühseligem Schleim-Erbrechen mit sich bringt - besaß ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin". Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, II, 1.070-1.071 (1).
- (5) "Abgerechnet nämlich, daß ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz. Mein Beweis dafür ist,

unter anderem, daß ich instinktiv gegen die schlimmen Zustände immer die rechten Mittel wählte: während der décadent an sich immer die ihm nachteiligen Mittel wählt. Als summa summarum war ich gesund, als Winkel, als Spezialität war ich décadent (...) Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selber wieder gesund: die Bedingung dazu - jeder Physiologe wird das zugeben- ist, daß man im Grunde gesund ist. Ein typisch morbides Wesen kann nicht gesund werden, noch weniger sich selbst gesund machen; für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches Stimulans zum Leben, zum Mehrleben sein". Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, II, 1072 (2).

- (6) "... wo ist der, welcher endlich auch einmal die Gegenmittel gegen diese Leiden ernst nimmt und die unerhörte Quacksalberei an den Pranger stellt, mit der, unter den herrlichsten Namen, bis jetzt die Menschheit ihre Seelenkrankheiten zu behandeln gewöhnt ist?". Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, I, 1.048 (52).
- (7) "Ich erwarte immer noch, daß ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes -ein solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat -einmal den Mut haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um "Wahrheit", sondern um etwas anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben..." Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza), II, 12 (2).
- (8) "... als Multiplikator des Elends wie als Konservator alles Elenden ..." Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, II, 1168 (7).
- (9) Nietzsche utiliza aquí un juego de palabras intraducible al castellano entre sufrimiento (Leiden) y compasión (Mitleiden) que, traducido literalmente, significa sufrir-con.
- (10) "Das Mitleiden sofern es wirklich Leiden schafft -und dies sei hier einziger Gesichtspunkt-, ist eine Schwäche wie jedes Sich-verlieren an einen schädigenden Affekt. Es vermehrt das Leiden in der Welt (...) Wer einmal, versuchsweise, den Anlässen zum

Mitleiden im praktischen Leben eine Zeitlang absichtlich nachgeht und sich alles Elend, dessen er in seiner Umgebung habhaft werden kann, immer vor die Seele stellt, wird unvermeidlich krank und melancholisch. Wer aber gar als Arzt in irgendeinem Sinne der Menschheit dienen will, wird gegen jene Empfindung sehr vorsichtig werden müssen, - sie lähmt ihn in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hilfreiche feine Hand". Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, I, 1.107 (134).

- (11) "Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustande ist es unanständig, noch länger zu leben. Das Fortvegetieren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das Recht zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehen". Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert, II, 1.010 (36).
- (12) "Wer oft krank ist, hat nicht nur einen viel größeren Genuß am Gesundheit, wegen seines häufigen Gesundwerdens: sondern auch einen höchst geschärften Sinn für Gesundes und Krankhaftes in Werken und Handlungen, eigenen und fremden: so daß zum Beispiel gerade die kränklichen Schriftsteller -und darunter sind leider fast alle großen- in ihren Schriften einen viel sichereren und gleichmäßigeren Ton der Gesundheit zu haben pflegen, weil sie besser als die körperlich Robusten sich auf die Philosophie der seelischen Gesundheit und Genesung und ihre Lehrmeister: Vormittag, Sonnenschein, Wald und Wasserquelle, verstehen". Nietzsche, Friedrich: Menschliches, allzumenschliches, I, 860 (356).
- (13) "Kranksein ist lehrreich (...) lehrreicher noch als Gesundsein -die Krankmacher scheinen uns heute nötiger selbst als irgendwelche Mediziner und Heilande". Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, II, 855 (9).
- (14) "... die Kranken verbreiten Sorge, Mißmut, produzieren nicht, zehren den Ertrag anderer auf, brauchen Wärter, Ärzte, Unterhaltung und leben von der Zeit und den Kräften der Gesunden. Trotzdem würde man jetzt den als unmenschlich bezeichnen, welcher dafür an den Kranken Rache nehmen wollte (...) Noch fehlen vor allem die Ärzte, für welche das, was wir bisher praktische Moral nannten, sich in ein Stück ihrer Heilkunst und Heil-

wissenschaft umgewandelt haben muß (...) noch hat kein Denker den Mut gehabt, die Gesundheit einer Gesellschaft und der Einzelnen darnach zu bemessen, wie viel Parasiten sie ertragen kann". Nietzsche, Friedrich: Morgenröte, I, 1.150-1.151 (202).

- (15) "Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas Drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen (...) Meine Selbstüberwindung ist im Grunde meine stärkste Kraft". Jaspers, op. cit., p. 112.
- (16) "... deutet Nietzsche sein Kranksein und sein Verhalten zum Kranksein auf eine verwickelte und großartige Weise. Diese existentielle Deutung überschreitet die Nützlichkeitskategorien, die medizinischen und therapeutischen Kategorien. Ihr sind die Begriffe des Krankseins und der Gesundheit in neuen Dimensionen fühlbar". Ibidem.
- (17) "Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft - wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitzteren, zäheren, verwegneren, lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren. Wessen Seele danach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werte und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealistischen "Mittelmeers" umschifft zu haben (...), der hat dazu zuallererst eins nötig, die große Gesundheit - eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muß, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muß! ...Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, mutiger vielleicht als klug ist, und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber wie gesagt gesünder, als man es uns erlauben möchte, gefährlich-gesund, immer wieder gesund - will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch niemand abgesehen hat (...) Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heißhunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? Schlimm genug: aber es ist unvermeidlich, daß wir seinen würdigsten Zielen und Hoffnungen nur mit einem übel aufrecht erhaltenen Ernste zusehn und vielleicht nicht einmal mehr zusehn. Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir niemanden überreden möchten, weil wir niemandem so leicht das Recht darauf zuge-

stehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heißt ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hieß; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Wertmaß hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste, unfreiwillige Parodie hinstellt - und mit dem, trotzallem, vielleicht der große Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt ..." Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza), II, 257-258 (382).

- (18) Sobre la visión de Jaspers y Heidegger de las concepciones nietzscheanas de la transmutación de todos los valores y del superhombre, véase Howey, Richard Lowell: Heidegger and Jaspers on Nietzsche: a Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche. The Hague, 1973, pp. 131-148.
- (19) "... das noch nicht festgestellte Tier ..." Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, II, 623 (62).
- (20) "Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch". Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, II, 287 (7).
- (21) Jaspers, Karl, Allgemeine Psychopathologie, 7ª ed. (sin cambios desde la 4ª ed. de 1946), Berlin, 1959, pp. 651-652.
La bibliografía sobre los conceptos de salud y enfermedad en Jaspers es sumamente escasa, prácticamente existe sólo un anodino epígrafe dedicado a este tema en Koller, Mathias: Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder Kurpfuscher der Seele? Zürich, tesis doctoral, 1975, pp. 28-30.
- (22) Jaspers, op. cit., p. 652.

- (23) Jaspers, op. cit., p. 653.
- (24) Jaspers, op. cit., pp. 654-655.
- (25) Jaspers, op. cit., pp. 658-659.
Viktor von Weizsäcker (1886-1957) fue profesor de Medicina Interna en Heidelberg y el creador de la antropología médica.
- (26) Weizsäcker, Viktor von: "Über medizinische Anthropologie". Philosophischer Anzeiger 2 (1927). Cit. según Lain Entralgo, Pedro: La historia clínica. Historia y teoría del relato patobiográfico. Barcelona, 1961 (1ª ed. 1950), pp. 543-544.
- (27) Lain Entralgo, Pedro: El diagnóstico médico. Historia y teoría. Barcelona, 1982, p. 167.
- (28) Sobre la significación de von Weizsäcker, sus antecedentes y su repercusión consúltase Kütemeyer, M.: Anthropologische Medizin oder die Entstehung einer neuen Wissenschaft. Heidelberg, tesis doctoral, 1973; Lain Entralgo, Pedro: La historia clínica. Historia y teoría del relato patobiográfico. Barcelona 1961 (1ª ed. 1950), pp. 541-572; y Vogel, A.: Viktor von Weizsäcker. Berlin, 1956.
- (29) Jaspers, op. cit., p. 655.
- (30) "... wie Krankheit nicht nur unterbricht und zerstört, wie nicht nur trotz einer Krankheit etwas geleistet wird, sondern wie Krankheit Bedingung gewisser Leistungen sein, im Kranksein eine Tiefe und Abgründigkeit des Menschseins überhaupt sich zeigen kann". Jaspers, op. cit., p. 656.
- (31) "In (...) biologischen Ganzen steht das spezifisch Menschliche". Jaspers, op. cit. p. 657.
- (32) Sobre la relación entre el Umgreifende jaspersiano y las Ideas kantianas véase Richli, Urs: Transzendente reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers. Bonn, 1967, pp. 148-150; y Presas, Mario A.: Situación

de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración a su base kantiana. Buenos Aires, 1978, pp. 154-160.

- (33) Jaspers, Karl: "Über meine Philosophie". En Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München, 1951, pp. 333-365, pp. 352-356.
- (34) "Wenn ich des Umgreifenden inne geworden bin, ist die Weise meines Wissens von Weltsein verändert. Inhaltlich, in der Bestimmtheit des Gewußten ist Weltwissen zwar sich immer gleich. Aber mit allem Wissen ist verbunden ein zumeist ungeklärtes Erleben von Bedeutung. Was ich gegenständlich bestimmt weiß, ist im Erleben getragen von etwas, das ich erst durch solches Wissen erfahre und das mich zum Erwerb des Wissens antreibt, ohne selbst wißbar zu werden. Dieses Bedeutungserleben ist entscheidend für die Weise, wie ich mit dem Wissen umgehe, was ich vom ihm erwarte, welche Konsequenzen ich aus ihm ziehe und wohin ich es zu erweitern suche. Wie dieser durchdringende und antreibende Sinn mein Wissen trägt, das ist bewirkt durch die Gegenwärtigkeit oder Nichtgegenwärtigkeit des Umgreifenden". Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1957), p. 105.
- (35) Stegmüller, Wolfrang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine historisch-kritische Einführung. Stuttgart, 1960 (1ª ed. 1952), pp. 223 y ss. Cfr. Presas, op. cit., pp. 157-158.
- (36) Saner, Hans: "La pregunta de Jaspers sobre el ser en la periejonologia". Folia Humanistica 79-80 (1969) 625-639, p. 627.
- (37) Jaspers, op. cit., pp. 158-162.
- (38) "Der Titel ist anspruchsvoll und bescheiden. Er stellt in Aussicht den Schlüssel zu jener Schlüsselkammer, in der sich die Werkzeuge finden, um alle Räume des gewaltigen Gebäudes des Seins aufzuschließen (...) Dieser Schlüssel schließt das Sein nicht auf, aber bringt in den Besitz aller möglichen Schlüssel, - deren jeder nur zu einer Kammer das Schloß öffnet (...) Der Raum als Ganzes geöffnet (...) Ich suchte den Schlüssel zur Schlüsselkammer - ich glaubte ihn zu finden ..." Nachlaß.

- (39) Saner, Hans: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg, 1982 (1ª ed. 1970), p. 84.
- (40) Sobre la experiencia filosófica fundamental consúltese Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München, 1960 (1ª ed. 1935), pp. 42-44; Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), pp. 13-14; y Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 37-39.
- (41) "Was auch immer mir Gegenstand wird, es ist ein bestimmtes Sein unter anderen und nur eine Weise des Seins (...) Kein gewußtes Sein ist das Sein". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), p. 13.
- (42) "Das Sein bleibt für uns ungeschlossen; es zieht uns nach allen Seiten ins Unbegrenzte. Es läßt immer wieder Neues als jeweils bestimmtes Sein uns entgegenkommen". Ibidem.
- (43) Saner, op. cit., p. 85.
- (44) Sobre la escisión sujeto-objeto véase: Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 231-232; Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919), pp. 19-23.; Jaspers, Karl: Philosophie. Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, pp. 336-350; Jaspers, Karl: Einführung in die Philosophie. München, 1983 (1ª ed. 1950), pp. 27-31; Jaspers, Karl: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München, 1983 (1ª ed. 1965), pp. 44-46.; y Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, pp. 111-112 y 135-138.
- (45) Saner, op. cit., p. 86.
- (46) Sobre el tema de la fenomenalidad en Jaspers véase Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1957), pp. 236-240 y 382-388; Jaspers, Karl: Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. I, pp. 19-21 y 40-44; y Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, pp. 33-38.

- (47) Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid, 1972, pp. 59-60.
- (48) Sobre la interpretación jaspersiana de Kant consúltese: Lichtigfeld, Adolph: "Jaspers' Philosophical Basis (Kant or Hegel)". Kant-Studien 53 (1961-1962) 29-38; Grunert, Erich: "Der Einfluß Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers". Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 21-28; y Lotz, Johannes Baptist: Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht. Freiburg, 1965, p. 356.
- (49) Con respecto a la operación filosófica fundamental consúltese Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 37-42; Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), pp. 14-15; y Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, pp. 131-135.
- (50) "Erhellen ist ein Klären ohne zu erklären, ein Hindenken, ohne das Bedachte bestimmend zu erreichen, ein Vergewissern, ohne zu wissen". Saner, Ibidem.
- (51) "Wollen wir das Umgreifende denken, so wird daher auch dieses uns sogleich gegenständlich, etwa: das Umgreifende ist die Welt, ist das Dasein, das wie sind, ist das Bewußtsein überhaupt. Indem wir das Umgreifende deutlich denken, tun wir also, was bei seinem Denken grade überwunden werden soll. Wir dürfen keinen Gegenstand als das Umgreifende mehr vor uns haben, wenn wir im Umgreifenden den Grund von allem suchen; indem wir es aber denken, denken wir es doch unausweichlich mit Hilfe bestimmter Seinsinhalte. Diese sollen im Vollzug des Gedankens verschwinden, wenn wir des Seins selbst innwerden, das nicht mehr ein bestimmtes Sein ist. Jeder Satz, der sich auf das Umgreifende bezieht, hat also einen Widersinn in sich. Und wenn es möglich wäre (...) in der Form des Gegenständlichen etwas Ungegenständliches zu denken, so wäre jeder Satz zugleich einer unausweichlichen Mißverstehbarkeit ausgesetzt: statt in einem umwendenden Gedanken des Umgreifenden innezuwerden, hätte man mit der Wörtlichkeit der isolierten Sätze ein Scheinwissen vom Ganzen des Umgreifenden.
Was im Sinne des gewohnten Erkennens widerspruchslöslich unvollziehbar ist, ist doch philosophisch vollziehbar als das Hellwerden eines mit allem bestimmten Wissen unvergleichbaren Seinsbewußtseins. Wir treten

in den weitesten Raum des Möglichen. Alles als Gewußtsein für uns Seiende gewinnt eine Tiefe durch den Bezug auf diesen Raum, aus dem es an uns herantritt, das Sein ankündigend, ohne es selbst zu sein". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), pp. 14-15.

- (52) En la Existenzphilosophie sólo son reflejados los tres primeros pasos. Curiosamente, en un libro anterior - Vernunft und Existenz, pp. 45-59- fueron indicados los cuatro, pero, sin embargo, sólo en Von der Wahrheit (pp. 48-50 y 124-129) alcanzarían su forma definitiva. La relación entre las seis experiencias fundamentales y las formas del Umgreifende se recogen en Saner, op. cit., pp. 86-90.
- (53) "Kants Begriff, daß die Welt kein Gegenstand für uns wird, sondern daß sie nur eine Idee ist, d.h. daß alles, was wir erkennen können, in der Welt ist, niemals die Welt". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938), p. 15.
- (54) "Die Welt ist das Umgreifende, in dem und aus dem alles Weltsein ist als je besondere Gegenständlichkeit uns entgegentritt. Das Ideesein der Welt ist Ausdruck ihres Umgreifendseins". Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), p. 48.
- (55) "alles Sein für uns ist Erscheinung des Seins an sich in der Gestalt, wie es sich unserem Bewußtsein überhaupt darstellt". Ibidem.
- (56) "Das Umgreifende, in dem das Sein selbst erscheint, heißt die Welt. Das Umgreifende, das ich bin, und das wir sind, heißt das Bewußtsein überhaupt. Jaspers, op. cit., pp. 48-49.
- (57) "Es ist der Raum, der ich bin als Verstand, und der Raum, an dem ich teilhabe, sofern er jeden logisch gereinigten Verstand umfaßt". Saner, op. cit., p. 88.
- (58) "Der Umgreifende, das ich bin, ist mit dem Bewußtsein überhaupt nicht erschöpft. Ich bin als Dasein, von dem mein Bewußtsein getragen wird". Jaspers, op. cit., p. 49.

- (59) "Er ist nicht in mir und nicht außer mir, sondern als erlebendes Leben bin ich gleichsam er selber, ohne daß ich mich als solchen angemessen erfassen kann". Saner, Ibidem.
- (60) "... in dessen ideelle Totalitäten kann alles von Bewußtsein Gedachte und als Dasein Wirkliche aufgenommen werden". Jaspers, Ibidem.
- (61) "Geist als Umgreifendes ist (...) der endlos offene Raum der Ideen, dem sowohl meine geistige Aktivität wie das Werk entspringt. Dieser Raum bin insofern ich, weil ich selber in die Ideen als Teil eines Ganzen aufgenommen bin oder weil ich selber in das Werk eingegangen bin". Saner, op. cit., p. 89.
- (62) "Existenz als Umgreifendes ist der nicht faßbare Ursprung als Selbstsein durch Freiheit. Sie ist nicht unser Sosein in je bestimmten Situationen und nicht unser Dasein in der Welt, sondern unser Seinkönnen, das plötzlich und auf unerklärliche Weise Wirklichkeit wird. Sie ist unvertretbar, einzeln, geschichtlich, aber in Kommunikation verbunden mit anderer Existenz". Saner Ibidem.
- (63) Es curioso cómo todavía en Vernunft und Existenz Jaspers mantiene algunos esquemas de la Psychologie der Weltanschauungen con respecto a la existencia y al Envolvente. En el capítulo dedicado a la Psychologie der Weltanschauungen vimos cómo tanto la Existencia como el primitivo Envolvente -el abarcante (das Umfassende)- se destilaban conjuntamente a partir del espíritu en el tercer capítulo del libro. En Vernunft und Existenz Jaspers todavía no acaba de diferenciar tajantemente entre Existencia y Envolvente, de tal forma que la Existencia es todavía el núcleo central del Envolvente y casi el Envolvente mismo (Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München, 1960 (1ª ed. 1935), pp. 52-56. Solamente a partir de la Existenzphilosophie la Trascendencia se convertirá en eje del Envolvente y la Existencia quedará claramente establecida como parte de este Envolvente.
- (64) Sobre la Razón (Vernunft) consúltase Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München, 1960 (1ª ed. 1935), pp. 56-62 y 104-126; Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 49-50 y 113-120; y Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts

der Offenbarung. München, 1962, pp. 126-129.

- (65) "... ist kein neues Ganzes, sondern die ständige Forderung und Bewegung. Es ist selbst keine hinzukommende Weise des Umgreifenden, sondern das Band aller Weisen des Umgreifenden (...) Sie ist das alle Grenzen überschreitende, allgegenwärtig fordernde Denken, das nicht nur erfaßt, was allgemeingültig wißbar und was selbst ein Vernunftsein, im Sinne von Gesetzlichkeit und Ordnung des Geschehens, ist, sondern auch das Andere zu Tage bringt, ja vor dem schlechthin Widervernünftigen, es berührend und dadurch dieses selbst erst zum Sein bringend, steht. Vernunft ist fähig, durch den Vorrang des Denkens in ständiger Grenzüberschreitung alle Weisen des Umgreifenden zur Helligkeit zu bringen, ohne selbst ein Umgreifendes wie sie zu sein". Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. München, 1960 (1^a ed. 1935), p. 57.

(66)

	Das Umgreifende, das wir sind:	Das Umgreifende, das das Sein selbst ist:
Das Inmanente:	Dasein Bewußtsein überhaupt Geist	Welt
Das Transzendente	Existenz	Transzendenz

Vernunft
das Band aller Weisen des Umgreifenden in uns

Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), p. 50.

- (67) "Das Umgreifende des Seins, das wir sind, ist die Bedingung, unter der alles andere sein erst Sein für uns wird. Obgleich wir wissen, daß das Umgreifende unseres Seins keineswegs das Sein schlechthin und im Ganzen ist, so ist doch auch dieses Sein an sich in Reinheit uns nur dann zugänglich, wenn wir des eigenen

Seins klar bewußt geworden sind". Jaspers, *op. cit.*, p. 47.

- (68) Knauss, Gerhard: "The concept of the encompassing in Jaspers' philosophy". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 141-175, pp. 171-175.
- (69) Jaspers, Karl: "Reply to my critics". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 747-869, pp. 800-804.
- (70) Jaspers, *op. cit.*, pp. 878-879.
 Consúltese también al respecto el cuadro comparativo entre la ontología y la perieontología en Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit*. München, 1983 (1ª ed. 1947), pp. 158-159.
 Cfr. Remolina Vargas, Gerardo: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. Madrid, 1972, pp. 73-76.
- (71) Jaspers, Karl: *Philosophie*. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932), vol. II, pp. 340-342.
- (72) Presas, Mario A.: *Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración de su base kantiana*. Buenos Aires, 1978, pp. 123-124.
- (73) Jaspers, Karl: *Philosophische Autobiographie*. München, 1977 (1ª ed. 1957), pp. 100-102.
- (74) "Wir waren Gegner geworden nicht durch Bücher, sondern durch Tun. Die philosophischen Gedanken mußten im Zusammenhang mit dem Tun des Denkenden begriffen werden.
 Nun wurde mir die Frage notwendig, die ich mir bis dahin nie gestellt habe, ob in Heideggers Denken etwas wirksam ist, das mir als Feind der Wahrheit erscheinen muß, die mir zugänglich wurde. Früher hatte ich mit ihm, wenn auch nicht im Grunde verbunden, doch auf verwandten Wegen gefühlt. Jetzt mußte ich bei der Untrennbarkeit des Denkens von der Praxis des Denkens erwarten, daß auch seine Philosophie dem, was ich versuche, gegnerisch sein werde. Doch das war nicht eindeutig klar". Jaspers, *op. cit.*, p. 104.

- (75) Jaspers, op. cit., pp. 106-110.
- (76) Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger (Hrsg. von Hans Saner). München, 1978, pp. 26-27; 31-32; 40; 49-51; 184-185; y 229-230.
- (77) Jaspers, Karl; y Bultmann, Rudolf: Die Frage der Entmythologisierung. München, 1981 (1^a ed. 1954).
- (78) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 602-605.
- (79) Jaspers, op. cit., pp. 607-608.
- (80) Jaspers, op. cit., p. 608.
- (81) "Dasein ergreift Wahrheit als das Sein zweckmäßig erstens für Daseinerhaltung und -erweiterung, zweitens für dauerhafte Befriedigung, drittens für die Adäquatheit des Ausdrucks und des Bewußtseins zum Unbewußten". Ibidem.
- (82) Jaspers, op. cit., p. 610.
- (83) "Wahrheit des Geistes ist durch Zugehörigkeit zu einem sich erhellenden und in sich geschlossenen Ganzen. Dieses Ganze wird nicht gegenständlich wißbar; es ist nur in der Bewegung zu erfassen, durch die Dasein und Wißbarkeit in es eingehen. Was gedacht wird, gefühlt wird, gewollt wird, ist wahr nicht für sich, sondern sofern es Moment eines Ganzen ist" Ibidem.
- (84) "Der Geist folgt im Verstehen des Seins den Ideen von Ganzheiten, die ihm im Gleichnis von Augen stehen, als Antriebe ihn bewegen, als methodische Systematik in sein Denken Zusammenhang bringen". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1947), p. 618.
- (85) "Die Reinheit der Wahrheit jeden anderen Ursprungs erwächst erst aus der Wahrheit der Existenz". Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), p. 618.

- (86) Jaspers, op. cit., p. 619.
- (87) "Was ich eigentlich bin, wird nie mein Besitz, sondern bleibt mein Seinkönnen. Wüßte ich es, so wäre ich es nicht mehr, da ich immer selbst im Zeitdasein nur als Aufgegebensein inne werde. Wahrheit der Existenz kann daher in der schlichten Unbedingtheit auf sich beruhen ohne sich wissen zu wollen". Jaspers, Karl Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), p. 31.
- (88) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 621-622.
- (89) Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), pp. 31-34.
- (90) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 625-631.
- (91) Jaspers, op. cit., pp. 631-638.
- (92) "Aber erst zusammen mit dem Inhalt der Wirklichkeit des Seins wird diese formal ausgesprochene Wahrheit für uns die Wahrheit. Und dieser Inhalt wird als einer und ganzer aus dem Wesen unseres Zeitdaseins heraus uns niemals anders zugänglich als in geschichtlicher Gestalt". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), p. 36.
- (93) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 766-830.
- (94) "Denn die Geschichtlichkeit als solcher schließt das Ausnahmesein in sich, das dem Allgemeinen unlösbar eins geworden ist. Die Wahrheit der Existenz hat den Charakter, durch die Gestalt aller Weisen des Allgemeinen hindurch jederzeit auch Ausnahme zu sein". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), p. 39.
- (95) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 766-830.

- (96) "Autorität ist die geschichtliche Einheit von Daseinsmacht und zwingender Gewißheit und Idee mit dem Ursprung der Existenz, die darin sich auf Transzendenz bezogen weiß". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin 1974 (1^a ed. 1938), p. 40.
- (97) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), p. 831.
- (98) "Wenn man sich der Wahrheit als rationaler Wißbarkeit in Gestalt konkreter Wissenschaft anvertraut hat, - wenn man dann weiter den Wahrheitssinn aus den Weisen des Umgreifenden (...) auch vergegenwärtigt hat, - wenn man schließlich die Gestalt der Wahrheit in der Ausnahme und in der Autorität erblickt hat, so sind das Schritte der Rückkehr zur Wirklichkeit". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), p. 46.
- (99) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 966-987.
- (100) "Vernunft ist das ständige Vordringen zum Anderen. Sie ist die Möglichkeit des universellen Mitlebens, Dabeiseins, des allgegenwärtigen Hörens dessen, was spricht und dessen, was sie selbst erst sprechen macht". Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1^a ed. 1938), p. 50.
- (101) Jaspers, Karl: Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947), pp. 987-1.021.
- (102) Jaspers, op. cit., pp. 1.022-1.054.
- (103) "Für den Offenbarungsglauben ist (...) das Andere, das ihm vom außen kommt, und dessen Garantie durch seine Leibhaftigkeit in der Welt in heiligen Kirchen, Gegenständen, Handlungen, Personen, kanonischen Schriften da ist. Für den philosophischen Glauben gibt es in der Welt keine Sicherheit von objektiven und allgemeinem Charakter, vielmehr ist er angewiesen auf das Innerste des Innen, wo die Transzendenz als Wirklichkeit sich fühlbar macht oder ihm ausbleibt". Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 527.

- (104) Dufrenne, Mikel; y Ricoeur, Paul: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947, p. 250.
Cfr. Presas, Mario A.: Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración de su base kantiana. Buenos Aires, 1978, pp. 182-183.
- (105) Cfr. Thyssen, Johannes: "The concept of foundering in Jaspers' philosophy". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 297-335, pp. 334-335.
Cfr. Ricoeur, Paul: "The relation of Jaspers' philosophy to Religion". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 611-642.
- (106) Sobre la significación religiosa de la filosofía de Jaspers pueden consultarse entre otras obras: Droz, Hans: Der religiöse Gehalt der Transzendenzphilosophie von Karl Jaspers. Hamburg, tesis doctoral, 1955; Ehrlich, Leonard H.: Karl Jaspers: Philosophy as Faith. Amherst, 1975; Fries, Heinrich: "Existenz und Transzendenz. Gott und Mensch in der Philosophie von Karl Jaspers". En Weindel, Philipp y Hofmann, Rudolf (Hrsg.): Der Mensch vor Gott. Düsseldorf, 1948, pp. 303-320; Fries, Heinrich: "Karl Jaspers und das Christentum". Theologische Quartalschrift 132 (1952) 257-287; Hommel, Claus Uwe: Chiffer und Dogma. Von Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers. Zürich, tesis doctoral, 1968; Knudsen, Robert Donald: The Idea of Transzendenz in the Philosophy of Karl Jaspers. Kampen, tesis doctoral, 1958; Lotz, Johannes Baptist: "Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum". Stimmen der Zeit 137 (1939-1940) 71-76; Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid, 1972; Shows, Marion: Philosophical Faith. A Study of the Religious Implications of the Philosophy of Karl Jaspers. Michigan, 1951; y Tilliette, Xavier: "La lecture des Chiffres: interprétations. Reflexions sur la Métaphysique de Karl Jaspers". Revue de Métaphysique et Morale 65 (1960) 290-306.

410

6. LA FILOSOFIA DE LA MEDICINA EN KARL
JASPERS

6.1. BALANCE Y PERSPECTIVA

Los capítulos precedentes han demostrado las relaciones entre la medicina y la enfermedad -contemplada en un sentido amplio- y la progresiva elaboración de la reflexión filosófica jaspersiana. Cuatro estadios han sido establecidos en estas relaciones:

1. La configuración de la existencia empírica (Dasein), la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) y el espíritu (Geist) a través del estudio del hombre enfermo mediante la fenomenología (Phänomenologie) objetiva y subjetiva, la psicología explicativa (erklärende Psychologie) y la psicología comprensiva (verstehende Psychologie) en su Allgemeine Psychologie.
2. La primera elaboración de la Existencia (Existenz), así como del primitivo Envolvente (das Umgreifende) o abarcante (das Umfassende) debido a la incorporación del pensamiento de Kierkegaard -incorporación ligada a la enfermedad- en el esquema kantiano de conocimiento en su Psychologie der Weltanschauungen.
3. La definitiva conformación de la Existencia, así como la elaboración de la Comunicación (Kommunikation) y la Trascendencia (Transzendenz) y la teoría de las Cifras (Chiffren, Chiffern) mediante la enfermedad, la relación médico-enfermo y la muerte.
4. El establecimiento del Envolvente (das Umgreifende), la verdad (Wahrheit) y la fe filosófica (philosophi-

scher Glaube) gracias al sentido ético que se desprende del hombre como ser del Envolvente, directamente relacionado con la noción del sujeto de la Gran Salud de Nietzsche. (große Gesundheit) nietzscheana.

Pero ante la certeza, a tenor de lo aquí expuesto, de que puede darse por sentado una significación generativa de la medicina con respecto al filosofar jaspersiano, se abre paso en nosotros una nueva cuestión: ¿puede establecerse también una relación en sentido contrario; es decir, podría hablarse de una relación entre la filosofía ya elaborada y perfeccionada de Jaspers y la medicina? El establecimiento de una respuesta positiva -y tal es el objetivo de este último capítulo- abriría el camino para una filosofía de la medicina jaspersiana en la que la enfermedad, la relación médico-enfermo y la muerte serían esclarecidos a la luz de su filosofía. El abordaje de estos tres problemas -que evidentemente no pretenden agotar el tema de la filosofía de la medicina en Jaspers, sino únicamente servir de una primera aproximación- constituirá el contenido de las próximas páginas.

6.2. LA FILOSOFÍA DE LA MEDICINA COMO PARTE INTEGRANTE DE UNA PATOLOGÍA TEORETICA

La filosofía de la medicina debe inscribirse -según Schipperges (1)- en el marco de una patología teórica (theoretische Pathologie). Esta patología teórica no sólo abarca las ramas tradicionales de la medicina científica ortodoxa, sino

también aquellas otras que tienen dos características fundamentales:

1. No tener como fin primordial el diagnóstico.
2. Surgir de otras posibilidades de conocimiento, tales como las proporcionadas por la historia, la filosofía, la lógica matemática y la biología teórica principalmente.

La observación de una patología teórica no puede considerarse una postura estrictamente novedosa de la medicina actual. Puede decirse, simplificando quizás en exceso, que el establecimiento de toda sistemática de la medicina ha tenido históricamente dos polos sobre los que ha gravitado de forma oscilante su conformación: la fisiología y la patología. La fisiología ha sido el núcleo central de la medicina cuando ha predominado la medicina estrictamente científica. La patología, en cambio, se ha convertido en centro de la medicina siempre que el médico ha considerado en su quehacer otros factores además de los estrictamente científicos. Consecuentemente, la toma en consideración de una patología teórica bajo sus múltiples nombres surgió siempre a lo largo del desarrollo histórico de la medicina unida a la consideración de la patología y, por ende, de la terapéutica como ejes de la sistemática médica.

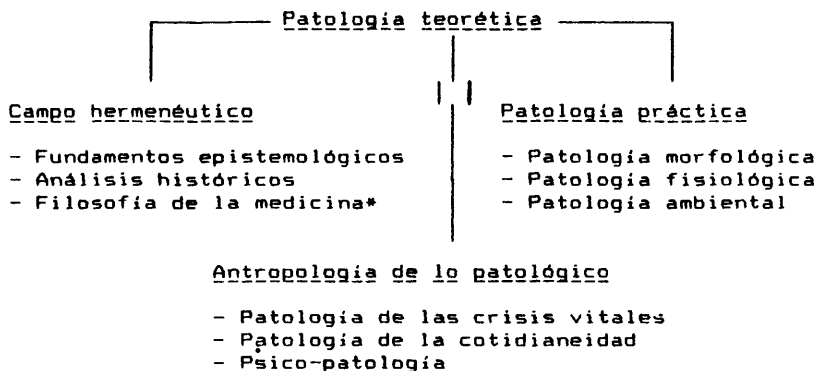
Un ejemplo de esta última posición nos lo muestra Rudolf Virchow, quien en uno de sus primeros trabajos afirma que: "Médico sólo puede ser llamado aquel que tenga el curar como fin último de sus esfuerzos" (2). Este concepto teórico de la terapéutica, del curar, como definición del médico, asienta en

Virchow con la consideración de la patología, inseparablemente unida al enfermo que la padece, como núcleo de la sistemática médica: "Desde que hemos reconocido que las enfermedades no son nada que pueda existir por sí, que no son nada aislado en sí mismo, ningún organismo autónomo, ni ningún ente invasor del cuerpo, ni ningún parásito que arraigue en él, sino que son el resultado de las manifestaciones vitales bajo condiciones modificadas; desde este momento, el curar debe tener el significado de restaurar o mantener las normales condiciones de vida" (3). Desde la perspectiva de la patología, como manifestación vital modificada por condiciones extrañas, y de la terapéutica como aspectos centrales de la medicina, Virchow llega a la conclusión de completar la medicina práctica mediante premisas teóricas: "La medicina y la filosofía están de acuerdo en que sólo un estudio serio de la vida y sus manifestaciones puede asegurarles una función en la vida. Unicamente un conocimiento exacto de las condiciones de la vida del individuo y de los pueblos hará posible el que las leyes de la medicina y la filosofía tengan validez como leyes universales para el género humano" (4).

Así pues, en Virchow, la visión de la patología como núcleo de la medicina conduce a la valoración de la curación como objetivo central de la medicina (y no el diagnóstico, como sería el caso de una medicina fundamentada en la fisiología). Pero, llegado a este punto, se le hace evidente que la medicina convencional no puede abarcar todos los condicionantes que producen "manifestaciones vitales modificadas". Surge entonces la necesidad de lo que Virchow llamó "fisiología patológica" (pathologi-

sche Physiologie), a la que definió como "la verdadera medicina científico-teorética" (die eigentliche, theoretische wissenschaftliche Medizin) (5). Dicha "fisiología patológica" o, en terminología actual, patología teorética debería abarcar no sólo los aspectos de la medicina científica convencional, sino también los de todas las demás disciplinas que proporcionaran alguna luz sobre las "manifestaciones vitales modificadas". Una conjunción tal de saberes tendría un fin primordial: buscar una terapéutica más perfecta para el hombre en su conjunto.

Con este fin -lograr una terapéutica lo más adecuada posible para el hombre como conjunto-, una patología teorética actual, de la que el artículo de Virchow bien puede servir como antecedente histórico entre otros muchos (6), ha quedado esquematizada por Schipperges, con algunas pequeñas modificaciones por nuestra parte, de la siguiente manera (7):



La filosofía de la medicina tiene por misión fundamental - dentro del esquema de la patología teorética- enfrentarse a una

serie de fenómenos de los que la medicina práctica rara vez se ocupa. Tales fenómenos son principalmente, en nuestra opinión el valor de la enfermedad, la relación médico-enfermo y la significación de la muerte. Ellos servirán de puerta de entrada para el estudio de otros muchos factores con influencia en el campo de la medicina. El fin fundamental del aclaramiento de todos estos fenómenos es el hacer consciente en la mente del médico que el hombre -y con él el hombre enfermo- es, como nos dice Jaspers, aquello que nunca es absolutamente conocido, en cuanto es conocido ya ha pasado a ser otra cosa; en una palabra, las dimensiones del hombre no se agotan en lo que puede ser científica y objetivamente conocido.

De acuerdo con estas premisas, dividiremos esta aproximación a la filosofía de la medicina jaspersiana en los siguientes epígrafes: el hombre, el hombre enfermo, la relación médico-enfermo y la muerte.

6.3. LA ANTIPOLOGIA JASPERSIANA

La pregunta por el hombre siempre fue uno de los puntos de referencia de la reflexión filosófica jaspersiana. "La pregunta nuclear, sin embargo -nos dice Golo Mann al comentar tres de sus libros- es la misma. Se dirige siempre a aquello que el hombre es hoy, lo que le amenaza hoy y lo que hoy puede ser y debe ser. Jaspers ha colaborado especialmente al esclarecimiento de la crisis del hombre de nuestro siglo" (8). Esta continua pregunta parte de la consideración del hombre como hipótesis (Voraus-

setzung), como tarea siempre a perfeccionar y a completar por sí mismo: "El hombre -para Jaspers- no es un factum, sino un faciendum. Su medida no es la realidad, sino la potencialidad; no lo normal, sino lo excepcional" (9).

A partir de estas premisas, la antropología jaspersiana constará de los siguientes puntos: la consideración del hombre como libertad, las imágenes del ser-hombre (Menschsein) y la imperfectibilidad del hombre. El nexa y núcleo central de todos ellos lo constituye el hombre como ser del Envolvente, al que dedicamos gran parte del capítulo anterior.

6.3.1. LA CONSIDERACION DEL HOMBRE COMO LIBERTAD

El hombre se halla escindido entre dos polos inseparables: la naturaleza y la libertad; su síntesis antinómica conforma al hombre, y lo conforma de tal manera que el camino a la libertad en que consiste el devenir del hombre nunca puede apartarse de la naturaleza si pretende ser verdadero. Este camino del hombre hacia su libertad -permanentemente unida, insisto, a la naturaleza- tiene su expresión en dos momentos fundamentales: el paso de la corporeidad a la Cifra y el de las evidencias ingenuas a la consciencia universal metodológica mediante la reflexión (10).

1. El paso de la corporeidad (Leibhaftigkeit) a la Cifra (Chiffer).

Las características fundamentales de las Cifras pueden resumirse en tres (11):

- Las Cifras son el lenguaje en donde se pone de manifiesto la realidad de la Trascendencia, pero no son la Trascendencia misma.
- Son plurivalentes; cada cifra no es válida en todo tiempo para todo el mundo.
- No son accesibles al entendimiento (Verstand), sino sólo a la Existencia (Existenz).

El mundo en el que tiene lugar nuestro conocimiento científico no puede, como totalidad, convertirse nunca en objeto. Nuestro conocimiento de él sólo abarca pequeñas totalidades, lo que Jaspers llama corporeidades (Leibhaftigkeiten). Podemos mejorar el conocimiento de las corporeidades adquiridas y lograr conocimientos de corporeidades del mundo nuevas en un proceso infinito, pero nunca podremos obtener un conocimiento de la unidad del mundo como tal. Por eso, si nos ceñimos exclusivamente a un conocimiento científico, no podremos -según Jaspers- obtener nunca una imagen global y unitaria del mundo. Sólo existencialmente (existentiell) podemos disponer de todas las posibles imágenes globales del mundo en el equívoco y plurivalente lenguaje de las Cifras. Tales imágenes globales del mundo, cada una intrasferible y personal, son las que nos abren el camino a la Trascendencia.

Así pues, la búsqueda de la verdad fuerza al hombre a tener que dejar el refugio seguro de lo conocido para adentrarse en el equivoco lenguaje de las Cifras. Sin embargo, la renuncia a la seguridad de lo sabido, aunque angustiosa, hace posible el desarrollo de la libertad del hombre y su apertura hacia todo lo posible: "Nosotros somos seres racionales finitos y dependientes de los sentidos. En aras de la veracidad, tenemos que renunciar a la posesión de la realidad sensible de la realidad trascendente en beneficio de su ambiguo lenguaje en las Cifras. Y, no obstante esta ambigüedad, debemos atender a la importancia de la realidad en las Cifras, ya que en su experiencia está comprometido todo: la aclaración del sentido y de la meta de nuestro vivir. La seguridad resulta tanto más fidedigna cuando ya no puede degradarse por su vinculación a lo corpóreo en la engañosa seguridad de lo sensible. Esta renuncia, forzada por la veracidad del hombre, le abre el camino a su máxima posibilidad" (12).

2. El paso de la immediatez (Unmittelbarkeit) al pensamiento metódico y a la consciencia universal metodológica.

En las ciencias, según Jaspers, el paso de la immediatez - lo accesible a los sentidos - al conocimiento metódico se lleva a cabo mediante el conocimiento crítico, esto es, mediante un distanciamiento máximo del sujeto con respecto al objeto investigado. En filosofía, el cercioramiento (Vergewisserung) tiene un sentido más amplio, pues si bien es cierto que, en un primer momento, este cercioramiento nos conduce a separarnos de lo que

pensamos, después, en un segundo momento, nos hacemos uno con el objeto en el seno del Envolvente (das Umgreifende). El cercioramiento dentro del seno del Envolvente conduce al paradójico resultado de que cuanto más nos distanciamos de aquello que pensamos y conocemos, tanto más nos sumergimos en él. De forma similar, sólo logramos una identificación con nosotros mismos al alcanzar la veracidad más allá de nosotros mismos; esto es, cuanto más nos disolvemos en el objeto (13). Este cercioramiento en dos tiempos es lo que Jaspers denomina pensamiento metódico, mediante el cual "quedamos libres de las evidencias incuestionadas, libres de las 'afirmaciones consolidadas', del pensamiento dictatorial concretado en pretensiones inapelables, libres de la coacción de las construcciones lógicas, cuyos supuestos no llegaron a ser conscientes. Nos liberamos de todas las categorías determinadas, de las ataduras del lenguaje y del propio pensamiento. Y no nos sometemos a ningún pensamiento fuera de los límites, que continuamente deben ser descubiertos, del sentido de la validez" (14).

Una vez que hemos adquirido esta consciencia del pensamiento metodológico, la consciencia metodológica (Methodologisches Bewußtsein) se manifiesta de las siguientes formas (15):

- a.- En los diferentes modos de la verdad. La verdad no tiene un sentido unívoco sino múltiple, que se corresponde -tal y como quedó expuesto- con los modos del Envolvente.
- b.- En los métodos del trascender. Estos métodos, también anteriormente descritos en detalle, eran básicamente

tres: el trascender formal de la especulación, el aclaramiento de las referencias existenciales a la Trascendencia, y la lectura de la escritura de las Cifras.

- c.- En su carácter limitado, pues para la consciencia metodológica siempre hay algo esencial en la Trascendencia y en la Existencia que se le escapa.
- d.- En la Comunicación: toda consciencia metodológica se basa en última instancia en la Comunicación (Kommunikation), no con el objetivo de alcanzar una pretendida unanimidad, sino tan sólo con la intención de lograr un esclarecimiento mutuo de las distintas posiciones.

En todas ellas se hace sensible la libertad del hombre al no permitir el esquematismo ni del pensamiento, ni de la acción ni de la verdad.

. . .

Las dos expresiones del camino del hombre hacia la verdad muestran cómo la paradoja del hombre en tanto libertad permanece siempre abierta: el hombre, al estar ligado a la naturaleza, nunca es libre, pues continuamente tiene que llegar a ser libre, y, sin embargo, es libre en cuanto que actúa en busca de su libertad.

6.3.2. LAS IMAGENES DEL SER-HOMBRE (MENSCHSEIN)

La noción del hombre como libertad a realizar en la natura-

leza extiende el abanico de sus posibilidades y deja abierta en toda su amplitud la pregunta -la paradoja- de lo que el hombre es. Este ser del hombre -o, mejor dicho, este llegar a ser, pues la imagen del hombre sólo es un momento de su ser en continua formación- es, en último término, tal y como quedó expuesto en el análisis del Envolvente, una cuestión de su propia responsabilidad. Lo que él sea no es algo que le haya venido dado, sino algo que él mismo decide y de lo que es, por consiguiente, responsable.

Jaspers, en sus últimas obras, esquematizó cuatro posibles imágenes del ser-hombre (Menschsein), imágenes genéricas que sólo de forma personal e intrasferible alcanzan su moldeamiento definitivo: el ser-hombre como objeto de investigación, como objeto de su historia, como Cifra y como tarea para sí mismo (16).

1. El hombre como objeto de investigación:

El hombre puede considerarse a sí mismo como aquello que sabe de sí. Así, para la psicología, por ejemplo, el hombre es un todo formado de un cuerpo y de una psique, con instintos, pulsiones y patrones normativos, con consciente e inconsciente, etc. Para la sociología es un homo faber, homo laborans, homo politicus, etc. (17). Todas las investigaciones de estas y otras ciencias sobre el hombre conducen al estudio de una infinitud de aspectos del ser humano. Pero todos ellos tienen un mismo límite: "el hombre no puede ser investigado propiamente como él

mismo" (18). La falsedad en este aspecto de contemplación del hombre surge cuando estas visiones particulares y parciales se absolutizan, dando lugar a una limitación de la imagen del hombre en su conjunto.

2. El hombre como objeto en su historia:

El hombre también puede considerarse como aquello que sabe de sí a través de la historia. A partir de esta premisa, y ante los enormes cambios que ha experimentado la historia desde que el hombre se encuentra sobre la faz de la tierra a lo largo de las transformaciones de las diversas épocas y culturas, surge la pregunta de si es el hombre siempre el mismo y lo único que cambia son sus modos de manifestarse al modificarse las circunstancias ambientales que le rodean, o si, por el contrario, sufre él también en su esencia las transformaciones históricas. Jaspers se inclina por la primera opción, pues "a lo largo de los milenios que nos son accesibles el hombre no ha cambiado, pues nosotros podemos tratar con los hombres de todas las épocas como si fueran contemporáneos nuestros. Y este es el supuesto de la comprensión histórica. Si no fuéramos hombres del mismo tipo que el de nuestros predecesores, tendríamos que tratar la historia de la humanidad como la historia de la naturaleza, en la que conocemos, por ejemplo, las transformaciones morfológicas desde fuera, pero no las comprendemos desde dentro. La inalterabilidad del ser del hombre radica en la coetaneidad a través de todos los milenios históricos. Aquellos hombres no nos precedieron

solamente, sino que nos hablan todavía" (19).

Pero el que la continuidad del hombre, basada en esta comprensibilidad y en que nos encontremos ante los mismos interrogantes que antaño, parezca ser un hecho cierto, a pesar de los enormes cambios ocurridos en su fenomenalidad, y que el hombre sea, pues, siempre el mismo en las más diversas condiciones empíricas, nos hace interrogarnos sobre qué o quién puede ser este hombre que, no obstante no poder desligarse de su tiempo, parece estar simultáneamente fuera de la historia, y, por lo tanto, no puede limitarse a ser meramente objeto de ella. La respuesta, para Jaspers, reside en el sentido antinómico que caracteriza al hombre: "él es un ser que rebasa la historia y que en su historia está vinculado a la eternidad" (20).

3. El hombre pensado en cifras:

El conocimiento del hombre como objeto de investigación y como objeto en su historia tienen lugar, en tanto formas de explorabilidad objetiva, en la escisión sujeto-objeto (Subjekt-Objekt-Spaltung). Pero mi yo no puede ser considerado por mí mismo como algo al margen de lo que conoce; de esta manera, como la pregunta por el otro sólo puede hacerla el hombre mismo, la unidad de sujeto y objeto en el Envolvente se hace todavía más evidente que si se tratara de un objeto cualquiera. Esta necesidad de unidad entre el cognoscente y lo conocido en el caso de la pregunta por el hombre nos hace palmariamente conscientes de los límites del mero conocimiento de la realidad objetiva del

hombre: "Mientras que el conocimiento se topa por todos lados con límites, en los que ya no hay nada aprehensible para nosotros, el conocer acerca de nosotros mismos tropieza con límites en los que desde otro origen nos es accesible algo como realidad sin saber" (21). Esta realidad sin saber está constituida por las Cifras.

El hombre como realidad en el mundo no puede considerarse cerrado, pues, en tanto libertad, no puede limitarse a la realidad de su existencia empírica en compañía de las demás existencias empíricas del mundo. "El hombre como Existencia es tan inaprehensible como la Trascendencia, ya que la Existencia es tan sólo en relación a la Trascendencia. Según sea el modo en que el hombre experimente la Trascendencia en las Cifras, así se experimentará a sí mismo en su fundamento. Al igual que la Trascendencia, también el hombre como Existencia está, por así decirlo, ante el mundo y fuera del mundo. Lo que el hombre sea puede, por eso, expresarse en Cifras. Como las Cifras en general, tampoco las Cifras del ser del hombre son en sí mismas aquello de cuya realidad hablan. Y ellas hablan de múltiples maneras y en múltiples sentidos, y resultan falsas cuando se presentan como saber" (22). La equiparación en la inaprehensibilidad entre el hombre como Existencia y la Trascendencia motiva, por tanto, el que éste también pueda ser considerado realidad sin saber sobre ella, es decir, Cifra. Como ya vimos anteriormente, el sentido último del hombre como Cifra era ser el único lugar donde se manifestaba el múltiple sentido del fracaso (Scheitern), convirtiéndose así en Cifra por antonomasia de la

Trascendencia. Dicho múltiple sentido abarcaba tanto al fracaso de la existencia empírica, al de la consciencia en general y al del espíritu, como al de la Existencia misma. Pero este fracaso último no es una llamada al nihilismo y al abandono, sino condición de la posibilidad de que el hombre pueda expresarse como Cifra y, por tanto, como libertad (23).

La consideración del hombre como Cifra nos hace conscientes de que nada nos resulta tan desconocido como lo que el hombre es en sí, como lo que nosotros mismos somos. Por esa razón, del mismo modo que el hombre puede ser Cifra de la Trascendencia, ciertos mitos pueden convertirse en Cifra del hombre, pues esta expresión del hombre en Cifras míticas también puede revelar algo de lo que somos, de tal manera que al sentirnos apelados por alguna de ellas se esclarezcan algunos de los aspectos de los que nos componemos. Tal puede ser la significación de dos Cifras referidas a la procedencia del hombre por las que Jaspers siente especial predilección: el mito de Prometeo y el del pecado original. El mito de Prometeo (24) consiste en el enfrentamiento de éste contra Zeus debido a su empeño por salvar a los hombres de la aniquilación a la que el dios olímpico los había destinado. Para evitarla, Prometeo les dio el arte (tékhnē) y los hombres adquirieron el saber y la capacidad de obrar. Como castigo, Zeus condenó a Prometeo al suplicio eterno, pero ya no pudo aniquilar al hombre. La Cifra de este mito es la siguiente: "Prometeo es culpable por haber hecho bien al hombre. Lo que hace al hombre tal -el saber y la capacidad de obrar en las infinitas posibilidades de su desarrollo- está ligado a la

culpa" (25). De esta forma se nos presenta en Cifra lo que ya vimos al tratar de la situación límite de la culpa: el actuar del hombre nunca puede desligarse de la culpa.

En el pecado original Jaspers ve la unión entre el conocimiento y la muerte, cuya significación va unida, tal y como quedó dicho, a la noción nietzscheana de la muerte como verdad y al fracaso jaspersiano. "La Cifra del pecado original dice: el hombre no cometió en el origen un delito ordinario, sino un acto de rebeldía por el que tentó la suerte que le deparaba el estar hecho a imagen y semejanza de Dios. Ahora puede conocer, pero al precio de su mortalidad. Le ha sido dada la tierra como campo de su actividad, pero al precio de haber sido expulsado de ella y al de una agotadora fatiga. Y esta equivocidad de la existencia empírica humana, su rebelde sed de conocer como condición de su grandeza, permite interpretar esta Cifra en uno u otro sentido: como consciencia de la desgracia sin consuelo en la nostalgia de lo perdido, o como entusiasmo por la gran tarea" (26). La ambigüedad de la noción del fracaso se hace, pues, patente en esta Cifra mítica: el fracaso como desgracia imposible de evitar y como condición de la apertura del hombre a todas las posibilidades existentes.

4. El hombre como tarea (Aufgabe) para sí mismo:

La concepción del hombre como tarea para sí mismo se manifiesta, para Jaspers, en dos limitaciones fundamentales:

- a. En el hecho de que el hombre no puede nunca alcanzar

la verdad como tal. El hombre siempre está en camino hacia la verdad; todas las perfecciones, todas las verdades, son sólo momentáneas. Cada meta alcanzada se convierte en punto de comienzo de un camino sin fin.

- b. En el hecho de que el hombre no pueda nunca llegar a ser un todo (ein Ganzes). "El hombre, continuamente dirigido a ser una totalidad, no consigue nunca ser un todo" (27). Ninguno de los modos del Envolvente que somos puede ser pasado por alto, todos tienen su importancia. Por eso, si absolutizamos uno cualquiera de estos modos, única forma de convertirse en un todo homogéneo, se pierde el sentido del hombre. Sin embargo, el hombre, a pesar de ser consciente del fracaso último de sus esfuerzos, no puede dejar tampoco de estar dirigido, mediante la Razón (Vernunft) y merced a la Trascendencia (Transzendenz), hacia la plenitud de su ser-total (Ganzsein): "Pero si el hombre no es la unidad de un todo, si la tendencia hacia ella (la Razón) y la fuerza impulsora procedente de lo Uno (la Trascendencia). La Razón, como vínculo envolvente en permanente movimiento, y lo Uno de la Trascendencia en su inabarcable quietud, se encuentran tanto una como otra sin objeto, tanto una como otra más allá de la escisión sujeto-objeto" (28).

Estas dos insuficiencias son también, paradójicamente, la prueba de la posibilidad de grandeza del hombre, pues ambas son la expresión de lo que diferencia al hombre, como especie ani-

mal, de las otras especies animales completamente adaptadas a su medio, perfectas -y, por lo tanto, un todo- a su nivel, y con sus pautas de actuación -su verdad- prefijadas y perfectamente determinadas durante generaciones. El hombre, al no poder aferrarse a ninguna forma de obrar prefijada ni a ninguna perfección, está obligado a hacerse a sí mismo continuamente: "El hombre en cuanto hombre no es ningún animal de especie bien dotada y con géneros de vida prefijados y repetidos a lo largo de generaciones. Antes bien, es, en el sentido de la mera vida, un ser frágil y determinado a lo más alto para él, al riesgo desde su libertad. Por eso no puede encontrar para sí ninguna forma simplemente repetible, sino que recorre, a través de todos los modos de fracaso, su camino por el mundo animado por su esperanza, pero sin saber hacia dónde" (29). La imperfectibilidad, el riesgo y la apertura conforman, pues, al hombre.

6.3.3. LA IMPERFECTIBILIDAD (UNVOLLENDBARKEIT) DEL HOMBRE

A tenor de lo anterior, puede afirmarse, por tanto, que lo que el hombre es, es una cuestión de su propia responsabilidad y que esta responsabilidad tiene su origen en su imperfectibilidad (Unvollendbarkeit) y en su fragilidad (Gebrochenheit). Tal imperfectibilidad toma, fundamentalmente, tres formas distintas (30):

1. El hombre como posibilidad abierta (offene Möglichkeit):

Jaspers acepta la definición de Nietzsche del hombre como "animal no consolidado" (31), lo que le lleva, como acabamos de poner de manifiesto, a considerarlo como no terminado y no terminable. Así, el hombre para Jaspers es siempre más e incluso otra cosa cualitativamente distinta de lo que ya ha realizado de sí mismo.

2. El hombre está en lucha permanente consigo mismo:

El hombre, al ser una síntesis forzosa de antinomias, se encuentra en lucha radical consigo desde sus mismos orígenes. Tal lucha constante tiene lugar a varios niveles:

- a. Como vida, el hombre está en tensión entre lo heredado y el perimundo, lo interno contra lo externo.
- b. En la sociedad, el hombre está en tensión entre la voluntad propia y la colectiva de la que también forma parte.
- c. Como pensamiento (Denken), la tensión se produce entre el sujeto y el objeto, al ser él ambas cosas simultáneamente.
- d. Como espíritu, el hombre siempre se mueve por contradicciones. La contradicción es el estímulo que pone en marcha el movimiento creador que supera la anterior concepción. Esta negatividad, pues, no es sólo destrucción, sino también movimiento de superación.

- e. En tanto unión de vida, pensamiento y espíritu, el hombre, como voluntad, proyecta y cambia el mundo. Este cambio siempre se encuentra con la resistencia (Widerspruch) tanto interna como externa. Cuando esta voluntad destruye y mecaniza todo lo que sale a su paso, estamos frente a una mera voluntad formal (formaler Wille); cuando esta voluntad en tensión está al servicio del Envolvente, entonces es manifestación de los hombres que se producen a sí mismos en la lucha, y, como tal, gran voluntad (großer Wille).
- f. Para el hombre no puede nunca haber una síntesis de todas las posibilidades de actuación. Este obrar está siempre ligado a la decisión (Entscheidung). Pero, además, "el camino de la decisión no es la elección entre dos posibilidades iguales que están a disposición, sino la elección como haber-elegido-ya. Las antítesis son sólo un medio de interpretación, pero el camino de la decisión no es la síntesis niveladora de posibilidades, no es la transigencia con todo, sino un ganar terreno en la lucha contra lo otro. El camino es la 'historicidad concreta', que tiene su fundamento y su meta antes y después de todas las oposiciones, en las que, interpretándose, separa al ser por un momento" (32). Tal decisión como haber-elegido-ya es la tensión entre la libertad y la necesidad, cuyo conflicto sólo puede ser resuelto "históricamente" (geschichtlich) en cada instante concreto,

en donde libertad y necesidad se unifican momentáneamente.

La tensión que define al hombre alcanza su más elevada expresión cuando se pone en referencia a la Trascendencia; sólo entonces se revela el hombre como plena antítesis en sentido existencial entre la fe (Glaube) y la incredulidad (Unglaube), la entrega (Hingabe) y el desafío (Trotz), la ley del día (das Gesetz des Tages) y la pasión de la noche (Leidenschaft zur Nacht), la voluntad de vida (Lebenswille) y el impulso hacia la muerte (Todesdrang).

Así pues, esta tensión consigo mismo, fruto de su imperfectibilidad, es la que posibilita al hombre para avanzar sin que pueda considerar nada conseguido como definitivo.

3. El hombre es un ser finito (endlich):

La finitud del hombre se hace palpable por doquier. En ninguna parte el hombre es únicamente por sí; no puede nunca bastarse a sí mismo:

- Como existencia empírica (Dasein) está referido a su ambiente y a su procedencia.
- En el conocer (Erkennen) necesita una concepción que le tiene que ser dada, pues el mero pensar (Denken) es un vacío.
- En el proceso de hacer realidad su ser-hombre (Menschsein) se encuentra siempre unido al tiempo limitado, a sus fuerzas limitadas y a múltiples resistencias, de tal

forma que se ve obligado a refugiarse en lo finito -a especializarse- para ser real.

- En su ser-sí-mismo (Selbstsein) se sabe como no creado a sí mismo, sino como regalado (geschenkt) de no sabe dónde.

Pero el hombre no se conforma con experimentar esta finitud, sino que también sabe de su finitud (er weiß um seine Endlichkeit). De este saber se deriva que toda finitud le parezca insuficiente para explicar su ser, lo que le mueve a emprender la búsqueda de su ser mismo, lo infinito, lo radicalmente otro. Lo otro tiene dos formas: el mundo y la Trascendencia, formas que le proporcionan al hombre la consciencia de la infinitud que debe guiar todos sus pasos, aunque cada uno de estos pasos sólo pueda realizarse en finitud. Todo avance del hombre es un avance finito. Se mueve, por tanto, en la creencia, debida a la consciencia de la infinitud dada por el mundo y la Trascendencia, de que toda finitud no es por entero la verdad, y, sin embargo, para ser real tiene que permanecer en lo finito: "Así, es para él lo doble: la posibilidad infinita habla en él desde su fundamento y le impide perderse en su finitud, pero exige de él también mantener su incardinación en lo finito, incardinación que hace realidad su decisión de tener una identificación absoluta con el tiempo" (33).

Esta unión entre lo finito y lo infinito en el hombre tiene, pues, dos características:

- a. Para ser realidad, el hombre tiene que realizar finitudes, pero estas finitudes, para ser verdaderas,

tienen que estar referidas a lo infinito. De esta manera, el hombre vive en un conflicto entre realidad y verdad que hace que toda finitud -toda realidad- deba fracasar si quiere conservar la verdad -la infinitud-.

- b. Esta imbricación de lo infinito en lo finito no puede durar, sólo puede ser momentánea, dependiendo el tipo de imbricación de la "historicidad" de cada persona: "El hombre está con su finitud en la infinitud. Ninguna coincidencia de ambas puede quedar como duración en el tiempo, sólo el momento es el lugar donde ambas se encuentran, surgiendo de nuevo enseguida la manifestación finita. Y por eso toda acción y pensamiento del hombre está también al servicio de algo para él incaptable -llámeselo destino o providencia- en lo cual el hombre es acogido y superado" (34).

La finitud del hombre, por consiguiente, es la puerta que lleva -a través del saber sobre ella- a la realización en él, mediante el fracaso y la "historicidad", de lo infinito en lo finito.

. . . .

Resumiendo, puede decirse que la imperfectibilidad es la instancia que asegura que el hombre pueda ser posibilidad abierta, avance continuo y siempre inacabado, y unión de infinitud y finitud.

6.4. FILOSOFÍA DE LA ENFERMEDAD Y DEL HOMBRE ENFERMO EN JASPERS

La enfermedad (Krankheit) como tal no es ningún ser sino sólo una carencia, una falta, un "déficit ontológico" (ontologisches Defizit) (35). Sólo cuando la enfermedad se incorpora a la vida del sujeto adquiere carta de naturaleza el estado patológico (Kranksein) o enfermedad vivenciada. La enfermedad únicamente adquiere su propia esencia, pues, en función del sujeto enfermo, que, a su vez, puede ver conformado su si-mismo por su mediación.

Esta mutua configuración del hombre y de su enfermedad resulta tan "natural" debido a que el hombre es también un ente que se caracteriza por sus carencias. Como acabamos de ver más arriba, la imperfectibilidad es el elemento constitutivo del hombre. El hombre es -en palabras de Paracelso- "natura pathologica" nacida para morir, y las enfermedades son "anteambulationes mortis". De esta manera, si la imperfectibilidad del hombre le abría las puertas a la infinitud de posibilidades, al obligarle a ser un continuo hacerse en un avance permanente y en una imbricación de lo infinito en lo finito, la enfermedad vivenciada (Kranksein), como expresión de la imperfectibilidad y la carencia propias del hombre, puede forzar a éste hacia su si-mismo -su Existencia- en una forma que sin ella no podría tener lugar.

Esta unión entre la enfermedad y el hombre también se puso de manifiesto en Jaspers cuando tocamos los conceptos de salud y enfermedad y su relación con el Envolvente. Allí se vio cómo las

nociones de salud y de hombre quedaban vinculadas a lo ético por el intermedio de lo patológico. La salud, en este caso, no consistía ya en la mera exclusión de cualquier tipo de molestias o enfermedades, sino en la fuerza que posibilitaba -y la enfermedad también podía ser parte integrante de esta fuerza al ser un impulso hacia el continuo hacerse- el llevar una vida llena de sentido, esto es, una vida según unos valores totalmente personales.

Así pues, si la enfermedad tiene para Jaspers una relación tan estrecha con el hombre, tiene que ser lícito seguir con la enfermedad vivenciada y con el hombre enfermo el mismo esquema analítico que el utilizado para el hombre como tal, esto es, el esquema del hombre como ser del Envolvente. Tal será nuestro proceder.

El sentido último de esta exposición y análisis de la filosofía del hombre enfermo en Jaspers obedece a una insuficiencia cada vez más palpable cuanto más avanza la medicina técnica: las enfermedades reales se hacen cada vez más y más claras, pero al mismo tiempo la realidad misma de la enfermedad se oscurece progresivamente. El esclarecer la realidad de la enfermedad y del hombre enfermo mediante la obra de Jaspers es, pues, el objetivo del presente epígrafe.

6.4.1 LA ENFERMEDAD Y EL HOMBRE ENFERMO COMO EXISTENCIA EMPIRICA (DASEIN)

El hombre como existencia empírica (Dasein) existe en un

mundo que le rodea, del que recibe estímulos y sobre el que actúa. El hombre como existencia empírica "se encuentra como vivencia de una vida en su mundo, sin reflexión sobre sí mismo. En la inmediatez de este encontrarse existe incuestionadamente. Es la realidad en la que tiene que entrar todo lo que debe convertirse en real para nosotros ..." (36). La existencia empírica del hombre es un todo parcial compuesto de mundo exterior e interior, unido a un tiempo objetivo, con principio y fin y, por tanto, limitado. Por eso, el hombre siempre refiere su existencia empírica a algo restringido: al cuerpo viviente o a la subjetividad de una percepción o una vivencia.

Correspondientemente, la enfermedad se hace accesible, en primera instancia, con dos tipos de métodos, según afirma Jaspers en la edición definitiva de su Allgemeine Psychopathologie: la psicología subjetiva y la objetiva. La psicología subjetiva se basa en la fenomenología (Phänomenologie), que para Jaspers tiene los siguientes fines: "La fenomenología tiene por misiones hacernos presentes demostrativamente los estados psíquicos que experimentan realmente los enfermos, considerarlos según sus condiciones de afinidad, delimitarlos y distinguirlos lo más estrictamente posible y denominarlos con términos precisos" (37). Partiendo de estas tareas de la fenomenología, la psicología subjetiva (38) radica en describir los estados y cursos del acontecer psíquico tal y como el paciente los hace conscientes y los relata. Este primer paso se completa con la psicología objetiva (39), consistente en la descripción, recopilación y ordenación de los síntomas tal y como son captados por el médi-

co. Aunque la metodología jaspersiana fue pensada en función de las enfermedades mentales, no resulta difícil ni extraño extrapolar esta primera manera de aproximación a la enfermedad mental a todas las demás. De esta manera, la fenomenología, tal y como la concibe Jaspers, y la psicología objetiva se corresponden con los métodos de captación de la enfermedad como existencia empírica, que tendrían como función el hacer presente, describir y delimitar los síntomas tal y como los describe el enfermo y los signos tal y como los percibe el médico con la ayuda de sus sentidos o de las pruebas y análisis complementarios. La enfermedad es, pues, a este nivel un conjunto de exteriorizaciones - síntomas y signos - susceptibles de ser reconocidos y delimitados.

El sujeto enfermo como existencia empírica se corresponde, en primera instancia con el estadio del hombre como cuerpo (Körper). En este nivel, la enfermedad no pasa de ser un fallo en un mecanismo viviente al que es suficiente con curar técnicamente (40). Pero la existencia empírica (Dasein) jaspersiana no se limita a ser un mero cuerpo (Körper) al que se le añade algún que otro epifenómeno anímico. La existencia empírica jaspersiana, aunque limitada, es, en tanto unión de un mundo exterior y otro interior -cuerpo y vivencia- una primera aspiración al todo del hombre y, como tal, abarca también al cuerpo de la persona en sí: el cuerpo personificado (Leib) (41). Por tanto, el sujeto enfermo como existencia empírica no puede contemplarse como la mera afectación de un cuerpo (Körper), sino también como la afectación de un cuerpo personalizado (Leib), al que la enferme-

dad ayuda a conformar y que no es ya un mero mecanismo físico, sino la puerta de entrada por la que el mundo se le abre. El acercamiento al enfermo como existencia empírica para recoger sus exteriorizaciones tanto subjetivas como objetivas, no podrá, por consiguiente, tener como finalidad última solamente el lograr los elementos de juicio necesarios para establecer una técnica curativa (Heil-Technik), adecuada sólo para el cuerpo (Körper), también deberá tener como objetivo la consecución de los elementos de juicio necesarios para la consecución de una "preocupación curativa" (Heils-Sorge), que se basa, en un primer momento, en la consideración del hombre como cuerpo personificado (Leib), y, por lo tanto, en la consciencia de que la enfermedad no sólo destruye el cuerpo de la persona (Leib), sino que también lo configura, moldeando así además la forma de relacionarse y de ver el mundo por el sujeto enfermo.

6.4.2.LA ENFERMEDAD Y EL HOMBRE ENFERMO COMO CONSCIENCIA EN GENERAL (BEWUSSTSEIN ÜBERHAUPT)

El hombre como consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) forma parte de una consciencia común (gemeinsames Bewußtsein) en la que todo lo individual se pone de acuerdo. "La consciencia en general no es la subjetividad fortuita de muchos, sino la subjetividad una que comprende lo objetivo general y generalmente válido. Es el punto en el que cada uno puede reemplazar a los demás, un algo en su sentido único del que todos en mayor o menor medida participan" (42). De esta manera, mientras

que la realidad (Realität) que somos nosotros es, según Jaspers, existencia empírica, la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) no tiene una existencia real (real); está formada por la capacidad de saber que abarca todo lo que puede ser conocido en forma válida objetivamente para todos. Su irrealidad se basa en que nadie la posee, a pesar de que todos tomamos parte en ella, pues a la consciencia en general se le muestra lo que es pensable y cognoscible mediante unas formas de pensabilidad general y unas categorías que son patrimonio común de todos los hombres. En este punto radica la diferencia entre la consciencia individual (individuelles Bewußtsein) y la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt): "Como consciencia individual somos conscientes de nuestra existencia empírica vital; somos envolventes, en la angostura de nuestro aislamiento, sólo como consciencia de esa existencia empírica determinada. Como consciencia en general, por el contrario, tomamos parte en algo irreal pero válido: la general validez del conocer; y en cuanto tal consciencia somos por principio Envolvente ilimitado como posibilidad" (43).

Un segundo modo de adentrarse en la enfermedad, tal y como Jaspers considera en su Allgemeine Psychopathologie, consiste en la psicología explicativa (erklärende Psychologie). Este método radica en tratar la enfermedad mental como un objeto científico natural, con el fin de explicarla causalmente (44). Si extendemos este método jaspersiano a los demás ámbitos de la patología y no lo limitamos sólo a las enfermedades psíquicas, la psicología explicativa se correspondería con toda explicación causal de

la enfermedad. Llegamos, así, al segundo estadio de la consideración de la enfermedad: la enfermedad como consciencia en general o la enfermedad como acontecer plenamente racional (rationell) sujeto a factores causales que nos permiten entenderla en función de un razonamiento científico y universalmente válido del tipo de causa-efecto. La enfermedad a este nivel queda concebida como un hecho objetivo e incuestionable, en el que los síntomas y signos de la enfermedad como existencia empírica quedan conexionados causalmente.

En el estadio del sujeto enfermo como existencia empírica (Dasein) habíamos concluido en que éste no podía contemplarse simplemente como un cuerpo (Körper) aquejado de un fallo en su mecanismo vital, sino que había de ser observado también como un cuerpo personalizado (Leib) a la vez mermado y conformado por la enfermedad. Este sujeto enfermo, ahora como consciencia en general, toma la figura de un ser racional afectado por un suceso racional (rationell). El sujeto enfermo es, a este nivel, totalmente intercambiable con otro sujeto enfermo con el mismo tipo de enfermedad, pues los dos han de tener las mismas características y han de seguir el mismo curso objetivo y científicamente establecidos como válidos para esa entidad nosológica determinada.

6.4.3. LA ENFERMEDAD Y EL HOMBRE ENFERMO COMO ESPIRITU (GEIST)

En tanto espíritu (Geist), el hombre forma parte de una totalidad eventual y pasajera, formada y guiada por Ideas, que

tiene relaciones comprensibles con lo que pensamos y con lo que obramos. "Somos espíritu como Envolvente en tanto que desarrollamos construcciones por medio de la fantasía y en obras que se materializan en las formas (Gestalten) de un mundo lleno de sentido" (45). El sujeto del espíritu (Geist) no está formado por el "yo pienso" como en el caso de la consciencia en general, sino por un individuo inintercambiable que se sabe portador de una Idea objetiva e impersonal que supera su propio yo. El objeto del espíritu no es tanto lo hecho como lo hallado (das Gefundene) en el obrar; es el encontrar una totalidad ideal llena de sentido que sirva de orden y medida. Esta totalidad tiene siempre, como ya ha sido puesto de manifiesto, dos formas en Jaspers: "El todo se llama Idea, que conclusa es la auténtica Idea del espíritu -la Idea hegeliana-, y que abierta es la Idea de la Razón -la Idea kantiana-. Allí la Idea es infinita, pero conclusa en su plenitud y perfección. Aquí la Idea es la misión infinita que, en la anticipación de la presencia de su contenido, avanza ininterrumpidamente sin cerrarse nunca" (46).

El hombre, en tanto espíritu, no es sólo una totalidad comprensible formada por una Idea, es también un ser viviente en los distintos marcos ideales (familia, estado, profesión, etc.), cuya pertenencia a los mismos, mediante el compartir de las Ideas de las que surgen, le impone unas determinadas condiciones a la par que le posibilita unos fines que fuera de ellos no estarían a su alcance.

En consonancia con lo anterior, el tercer método básico para adentrarse en la enfermedad, según sostiene Jaspers en su

Allgemeine Psychopathologie, es la psicología comprensiva (verstehende Psychologie), mediante la cual "comprendemos como lo psíquico surge con toda evidencia de lo psíquico" (47). Este proceder nos permite la percepción de los fenómenos mentales desde dentro, a diferencia de la explicación causal que nos la ofrecía desde fuera, y nos aporta un conocimiento basado en la comprensión intuitiva de los desarrollos mentales comprensibles (48). Supone una comprensión de las relaciones psicológicamente significativas que ponen de manifiesto una causalidad interna, en oposición a la causalidad externa que nos descubre la explicación (49). Si se nos concede de nuevo la licencia de extrapolar este proceder a los demás campos de la patología, la psicología comprensiva queda equiparada a la comprensión genética de las enfermedades, esto es, al estudio de la causalidad o moldeamiento de las enfermedades por medio de los factores pertenecientes al campo de lo psíquico. Quedamos abocados, así, a la tercera forma jaspersiana de concebir la enfermedad: la enfermedad como espíritu, o lo que es lo mismo, como suceso no ya explicable causalmente -externamente-, sino también comprensible genéticamente -internamente-. La enfermedad en este estado no es ya entendible solamente como un proceso que obedece a leyes científico-naturales y a condicionamientos "naturales" (sexo, biotipo, etc.), sino también como un acontecer sujeto a las leyes científico-espirituales y a condicionamientos psíquicos (50), en donde los síntomas y signos de la enfermedad como existencia empírica alcanzan una conexión y coherencia comprensibles.

Igualmente, la enfermedad puede ser también a este nivel el resultado del conflicto entre los condicionantes y las posibilidades ofrecidas por los distintos marcos sociales -"ideales"- en los que se mueve el sujeto. La enfermedad es también aquí, pues, una entidad sociológica. De esta manera, los aspectos psicológicos y sociológicos de la enfermedad quedan unidos en el esquema jaspersiano.

El hombre enfermo, en tanto espíritu (Geist) ya no es una entidad racional afectada por un proceso racional y sustituible por cualquier otro ser racional con las mismas características. El hombre enfermo es aquí, aparte de un ser sujeto a los condicionamientos sociales, una unidad de psique y soma, cuya interrelación moldea su estar afecto por la enfermedad, transformándole en una individualidad insustituible por cualquier otra.

6.4.4. EL HOMBRE ENFERMO COMO EXISTENCIA (EXISTENZ) Y LA ENFERMEDAD COMO IMPULSO HACIA LA EXISTENCIA

El hombre no se puede sentir satisfecho meramente como existencia empírica, consciencia en general y espíritu. La existencia empírica consiste en un transcurrir de la vida desde una nada a otra, pues lleva en sí la caducidad y la corrupción; la consciencia en general se agota en la monotonía de lo exacto, el espíritu se quebranta ante la continua imposibilidad de hacer realidad lo pensado. Los límites de los tres niveles nos hacen ver que aún no somos en ellos lo que podemos llegar a ser. Surge, así, el anhelo hacia nuestro sí-mismo (Selbst): "El

fundamento del ser-sí-mismo, la oscuridad desde la que yo salgo a mi encuentro, esto por lo que yo me produzco a mí mismo libremente y en lo que me soy regalado, desaparece de aquellos tres modos del Envolvente si no son más que tales. Pero este fundamento, esta libertad, esto por lo que yo puedo ser yo-mismo y en Comunicación con otro sí-mismo hacerme yo-mismo, lo denominamos posible Existencia" (51).

La Existencia (Existenz), a diferencia de la existencia empírica, la consciencia en general y el espíritu que son perceptibles en los fenómenos biológicos, las categorías y las creaciones, no puede ser captada en nada tangible. Por consiguiente, la Existencia sólo puede comunicarse de forma indirecta. Esta Comunicación (Kommunikation) de la Existencia se produce, en último término, de forma incomprensible. Como de la Existencia nunca podemos estar ciertos de que es, sino de que puede llegar a ser, la descripción de la Existencia sólo es posible por medio de figuras que tengan esto en cuenta. Recordémoslas concisamente (52):

1. La Existencia no es ser-así (Sosein), sino poder-ser (Seinkönnen). Por eso, la Existencia es siempre permanente elección.
2. La Existencia es "el sí-mismo que se refiere a sí-mismo y en ello se sabe referido al poder por el que es puesto" (53). Así, la Existencia es libertad que no es arbitraria, es decir, que no es por sí-misma y, por lo tanto, que está inseparablemente unida a la necesidad. En la Existencia se conjugan la libertad y la

necesidad.

3. La Existencia, como Existencia de un individuo, es siempre personal, irremplazable e insustituible.
4. La Existencia es "histórica" (geschichtlich). Tal "historicidad" (Geschichtlichkeit) de la Existencia consiste en último término en la vinculación inseparable a la existencia empírica, a la consciencia en general y al espíritu.
5. La Existencia sólo es en tanto Comunicación (Kommunikation) entre Existencias. El individuo sólo deviene sí-mismo (Selbst) cuando en la Comunicación el otro también deviene sí-mismo, pues la verdad que se aísla deja de ser verdad.
6. Todo lo que tiene relación con la Existencia pertenece siempre a la ambigüedad: cuando yo me sé como Existencia, desaparezco como Existencia.
7. La Existencia sólo es como regalada a sí y, por consiguiente, está oculta en su fundamento, en su referencia a la Trascendencia.

Habida cuenta de esta concepción del hombre, el hombre enfermo no puede reducirse ni a un cuerpo (Körper) afectado como mecanismo viviente, ni a un cuerpo personalizado (Leib) conformado por la enfermedad. Igualmente tampoco puede limitarse a un ser racional aquejado de un acontecer racional patológico, ni tampoco a un ser individualizado mediante una enfermedad fruto del conflicto del hombre con su medio "ideal" o moldeada por la interacción entre la psique y el soma. El hombre enfermo

es también subjetualidad supraposante (54), esto es, libre albedrío y libre elección; el hombre enfermo es también, pues, hombre enfermo como Existencia.

El estar enfermo puede incluso allanar el camino hacia la Existencia. En este supuesto, la enfermedad puede también transformarse en llamada e impulso hacia el sí-mismo en tanto que, como proceso totalmente personal e irrepetible, puede convertirse en la condición para conseguir determinados logros que, de no mediar ella, hubieran sido imposibles de alcanzar por el hombre. Así, Jaspers nos muestra "cómo la enfermedad no sólo interrumpe y destruye, cómo no sólo se realiza algo a pesar de una enfermedad, sino cómo la enfermedad puede ser también condición de ciertos rendimientos" (55). A este respecto, Jaspers estudió detalladamente la enfermedad de personajes célebres desde el punto de vista de su relación con la obra realizada. En todos estos estudios distinguió siempre claramente cuando la enfermedad fue condición de la creación y cuando fue un mero factor más sin importancia decisiva para el sujeto: "En la obra de Strindberg y Swedenborg la esquizofrenia no supone, fundamentalmente, sino un ingrediente accesorio, mientras que en la de Hölderlin y van Gogh condiciona la forma última, el proceso mismo de la creación" (56). De lo que se desprende que la enfermedad como tal no causa el que el sujeto realice alguna actividad creadora fuera de lo normal o que acceda a la Existencia; la creación genial y la Existencia están en el sujeto de manera independiente a la enfermedad. La enfermedad sólo actúa de desencadenante, de detonante para lo que ya está de forma imper-

fecta o en potencia en el sujeto. Así, nos dice en sus estudios patobiográficos: "La esquizofrenia, de por sí, no es creadora, pues son pocos los esquizofrénicos de esta indole que hay. La personalidad o las facultades creadoras existen ya en él antes de la enfermedad, aunque mucho más atenuadas que al sobrevenir ésta. En tales enfermos, la dolencia es, desde un punto de vista causal, la condición previa sin la cual no se revelarían sus posibilidades" (57). Pero, además, para que la enfermedad pueda poner de manifiesto este "algo" oculto, necesita ser incorporada a la propia vida; sólo así el sujeto se podrá convertir en señor de su enfermedad y sus menoscabos. Dicho con la primera terminología jaspersiana: la enfermedad puede sumirnos en un estado demoníaco (dämonisch) en el que todo queda para nosotros sujeto a revisión y a cambio. Cuando la enfermedad nos hace también dominar y ser dominados por el estado demoníaco, quedando de esta forma imbricada en nuestra vida, se constituye verdaderamente en la espoleta de la explosión hacia la creación o la Existencia (58).

A partir de estas premisas, la enfermedad puede, pues, ser el impulso que haga al individuo dirigirse hacia la Existencia, tornándose la enfermedad de esta manera expresión de la libertad de la persona. Pero insisto: la enfermedad per se no conduce a la Existencia, sino que meramente "activa" la Existencia potencial del individuo; si el hombre carece de las condiciones precisas, la enfermedad no pasa de ser un mero factor más del acontecer del hombre. La forma en que la enfermedad hace de impulso hacia la Existencia es la vivencia en ella de las situa-

ciones límites, que, aparte de la muerte, consistían en: la situación límite de la determinación "histórica" (geschichtlich) de la Existencia, el sufrimiento, la lucha, la culpa y la situación límite de la ambigüedad de toda existencia empírica y la "historicidad" (Geschichtlichkeit) de todo lo real.

La enfermedad como determinación "histórica" resalta las dos condiciones de esta situación límite para todo hombre: todo ser humano está en una determinada situación, es decir, tiene limitadas sus posibilidades, pero al mismo tiempo esta situación le hace ser una individualidad irrepetible y, por lo tanto, libertad. Estas dos cualidades se exacerban en el hombre enfermo: la angostura (Enge) de la situación queda todavía más limitada por la enfermedad; y, sin embargo, su individualidad (Einzelne) -y por consiguiente su libertad- se potencia también por ella. Así pues, al sujeto enfermo le es más llamativa la antinomia entre necesidad y libertad que define al hombre y que constituye la llamada y el impulso a la Existencia en tanto situación límite. De la misma forma, todas las situaciones límites pueden ser más fácilmente experimentables en el estado patológico que en el normal.

La enfermedad como sufrimiento (Leiden) debe ser, en tanto situación límite, apropiada (aneign) por el hombre como inevitable, convirtiéndose, como tal apropiación (Aneignen), en salto a la Existencia. Dicha apropiación es de dos tipos: pasiva, en la que el sujeto se abandona a la enfermedad como si no existiera, evitándola y gozando del resto de salud; y activa, en la que el sujeto no evita la enfermedad, sino que la combate y aguanta

hasta sus últimas fuerzas. En la conjunción antinómica de ambas formas radica el camino a la Existencia.

La lucha (Kampf) contra la enfermedad deviene situación límite -y por tanto llamada a la Existencia- cuando deja de ser sólo una lucha por la existencia empírica (Kampf um Dasein), esto es, una lucha por la supervivencia a cualquier precio del propio yo, condicionando todo lo demás a este fin, y se torna también lucha por la Existencia (Kampf um Existenz), en donde el sujeto enfermo se arriesga a cuestionarse continuamente en una búsqueda implacable de la verdad. La enfermedad, como posibilitadora de la lucha por la superación del sí-mismo del individuo en busca de un sí-mismo más verdadero, constituye también una puerta abierta a la Existencia.

La enfermedad deviene situación límite de culpa (Schuld) cuando hace experimentar al sujeto enfermo la inseparabilidad de su yo de la enfermedad, y le hace consciente de la ilusión de la integridad previa de su ser. De esta manera, el enfermo percibe de una manera mucho más radical que el sano la unión inseparable entre bien y mal, entre racionalidad e irracionalidad, entre su yo y la enfermedad que lo conforma tal cual es, y deja expedita mediante este medio la vía a la Existencia; vía que se ilumina en toda su amplitud cuando el sujeto se hace responsable (verantwortlich), esto es, cuando toma sobre sí estas antinomias sin intentar evitarlas.

Por último la enfermedad puede hacer ver al sujeto enfermo que todo lo que en las anteriores situaciones límites había experimentado como interno, también tiene lugar en el mundo

exterior. De esta forma, todo lo real deviene ante sus ojos antinomia (unión irresoluble de opuestos) e "historicidad" (Geschichtlichkeit) (individualidad determinada en un espacio y un tiempo). Ante ello, para el sujeto enfermo, a partir de su individualidad, se abre la Existencia en todo lo real.

. . .

Hay que tener en cuenta, para terminar, que todos los momentos del hombre enfermo aquí descritos basándonos en los pensamientos jaspersianos, tanto los pertenecientes a la naturaleza (el hombre enfermo como existencia empírica, consciencia en general y espíritu) como los adscritos al dominio de la libertad (el hombre enfermo como Existencia), son parte inseparable de un todo que, por otra parte, nunca puede ser completado. De la misma forma que -como opinaba Husserl- no se puede considerar nunca a los hombres como máquinas psicofísicas o como máquinas dobles, físicas por un lado y psíquicas por otro, funcionando paralelamente (59), para Jaspers el hombre enfermo es la unión de muchos aspectos, de los que los aquí presentados sólo suponen una primera visión -a veces sumamente incompleta, como sucede con los aspectos sociológicos del enfermar-. La Razón (Vernunft) es aquí, como lo era en el caso de las formas del Envolvente, la fuerza que unifica todos los modos del hombre enfermo e intenta conjugarlos en un todo. La enfermedad debe forzar, pues, en último término, hacia la Razón (Vernunft), a reflexionar sobre la Razón, para de esta forma forzar al hombre enfermo a adquirir la capacidad de inquirir en la profundidad existencial de su ser-sí-mismo como tendencia y aspiración, siempre imperfecta e

inacabada, al todo.

6.5.FILOSOFIA DE LA RELACION MEDICO-ENFERMO EN JASPERS

Cuatro características definen -según Lain Entralgo (60)- la medicina actual: la tecnificación, la colectivización, la personalización y la prevención. La convivencia de las cuatro no siempre está exenta de conflictos entre ellas. De entre estas tensiones, Jaspers siempre estuvo especialmente preocupado por la progresiva disminución de la personalización a manos de las crecientes tecnificación y colectivización. El detrimento de la personalización debido a la tecnificación y a la correspondiente especialización origina, según Jaspers (61), dos tipos de consecuencias nocivas, la primera sobre el enfermo, la segunda sobre el mismo médico. En el enfermo puede dar lugar a ser sólo contemplado como un cúmulo de partes a investigar por los distintos métodos y pruebas, perdiéndose en dicho proceder la idea de hombre enfermo en conjunto en su determinada situación: "El crecimiento de la capacidad de actuar tiene la tendencia de producir el efecto de encarrilar a los especialistas en determinadas formas de pensar. Un paciente es sometido a un gran número de métodos de exploración y de tratamientos especializados, que, sin embargo, pierden su buen sentido cuando no quedan englobados bajo la mirada guía de un médico que contemple al hombre en su conjunto en su situación real" (62). En el médico produce, por otro lado, una inclinación hacia los conocimientos cada vez más particulares, olvidándose de lo que es la medicina en su

conjunto, lo que conlleva una pérdida paralela de la capacidad de establecer verdaderos juicios clínicos o, lo que es lo mismo, de la capacidad de profundizar en tanto médico en los vericuetos del enfermo en tanto persona. Esta inclinación se ve fomentada por la forma de enseñar medicina, que se limita a ser un proceder meramente consistente en ir agregando conocimientos particulares e inconexos entre sí, dirigidos no tanto a ejercitar la capacidad de juicio del estudiante como a hacer de él un verdadero receptáculo memorístico. Estas desviaciones ya fueron vistas por Jaspers en 1953: "A la especialización científica le corresponde la transformación de la enseñanza (médica). Un agregado de materias toma el lugar de la formación en el pensamiento biológico general. El tiempo de los estudiantes está tan ocupado por los planes de estudio, que todo sentido profundo queda oculto a causa de la dispersión en la multiplicidad de lo que se tiene que aprender. Los impulsos espirituales de la juventud, que necesitan de la libertad, quedan paralizados al ser llevados los estudiantes de la mano por unos planes de estudio fijos y al ser solicitada su memoria de una manera tan exagerada. Los exámenes comprueban cada vez menos el juicio, que, por lo demás, de ninguna manera se practica en las clases de una forma que se corresponda con la cantidad de conocimientos impartidos. Hoy en día hay modos de concepción biológica originales y sólidos; la tendencia general parece, sin embargo, dirigirse por otros caminos. Se forma en todo el mundo a gente que sabe mucho, que ha adquirido habilidades particulares, pero que, por contra, carece del juicio personal, de la fuerza para ahondar inquisitivamente

en sus enfermos" (63).

Pero no sólo la tecnificación puede ocultar la personalización, también la cada vez mayor -y necesaria- colectivización de la medicina puede producir, como efecto negativo sobre ella, la desvirtuación del trato con el enfermo, pues el encuentro terapéutico tiene que realizarse inevitablemente en el seno de las distintas seguridades sociales, que no son en último término sino grandes empresas, y en el marco de enormes hospitales tecnificados, lo que puede hacer perderse -tal y como Jaspers pone de manifiesto (64)- la originaria relación del médico individual con el enfermo individual.

6.5.1. LA IDEA DEL MEDICO EN JASPERS

Todo ello mueve a Jaspers a preguntarse sobre la idea del médico y sobre su papel en la tarea sanadora del enfermo. El médico -para Jaspers- es alguien que se hace continuamente "sapiante" (Wissender) (64). Ello se debe fundamentalmente a tres razones:

1. Se halla permanentemente ante los límites del hombre, frente a su impotencia y a su sufrimiento sin fin. Se enfrenta también diariamente a la muerte.
2. Se requiere de él lo imposible; de él se espera no sólo lo que puede hacer, sino también lo que no puede hacer.
3. El mundo le demanda ayuda y al mismo tiempo que extienda un velo sobre lo negativo, que consienta el

autoengaño, que disimule la muerte.

De estas razones se deriva que la característica fundamental del médico sea la de encontrarse él mismo siempre inmerso en los límites (Grenzen). Estos límites se hallan, en primer lugar, en su capacidad de actuar (Können), pues la muerte y el sufrimiento siempre están ante él como lo que no puede suprimir: "El médico ve los límites de su capacidad de actuar. Si bien hoy en día se puede prolongar la vida de una forma jamás vista, el médico no puede, sin embargo, eliminar la muerte (...) No puede tampoco eliminar el sufrimiento, aunque hoy puede aliviarlo como nunca había podido hacerlo. A pesar de todos sus éxitos, es mucho más perceptible para el médico lo que no puede que aquello que sí puede" (65). Y también están, en segundo lugar, en la utilidad total de su tarea, ya que toda su actividad se pierde en la marea de desgracias y calamidades que asolan el mundo: "Se preocupa (el médico) por el mantenimiento de una vida individual, mientras que la vida de millones de hombres es aniquilada debido a otros hombres" (66). Ante estos límites, su tarea se ofrece ante él, sin embargo, como la forma de conseguir más vida o, en su defecto, encontrar y forzar hasta sacar a la luz lo que de noble pueda tener la enfermedad.

La profesión del médico consiste siempre en un continuo descubrir y desvelar al hombre. Tal actividad puede llevarle a convertirse en un "naturalista", que sólo reconozca acontecimientos que tengan un origen causal objetivo y que haya perdido la capacidad de fe, esto es, la capacidad de ver algo más allá de lo objetivo y universalmente válido. Su actividad puede

conducirle también, a la vista de todas las miserias que encuentra continuamente en el hombre, a menospreciarle. Pero si el médico consigue superar todas estas vicisitudes, necesarias para que la madurez en su profesión sobrevenga, entonces llega a ser lo que Nietzsche llamó el médico filósofo: "Con esto no me refiero al médico que simplemente aprende filosofía, sino al médico práctico que es filósofo con su ser-médico, pensando bajo las normas eternas en la corriente de la vida" (67). De esta manera, el médico llega a ser con el enfermo Razón con Razón, hombre con hombre. Este modo de actuar del médico no se puede planear ni enseñar, pues, como todo lo que tiene que ver con lo existencial, no depende de la voluntad, sino que se accede a ello como si fuera un regalo. Pero, a pesar de que no puede ser aprendido, todos los medios terapéuticos, que sí pueden ser aprendidos, encuentran su guía y dirección en este proceder.

6.5.2. LOS NIVELES DE LA RELACION MEDICO-ENFERMO

A partir de esta idea del médico, se comprende que la acción terapéutica atraviere para Jaspers diversas etapas, que hay que ir alcanzando a medida que van fracasando las anteriores. A tales etapas, a las que ya nos hemos referido sucintamente en un capítulo anterior y que serán ahora analizadas detalladamente, puede serles aplicado el mismo esquema que el empleado en el caso del análisis del hombre, la enfermedad y el hombre enfermo.

6.5.2.1. LA RELACION MEDICO-ENFERMO EN EL AMBITO DE LA EXISTENCIA EMPIRICA (DASEIN)

En este estadio el enfermo es considerado por el médico, en primer lugar, simplemente como una corporalidad inindividualizada. El médico se limita a extirpar un tumor, a sajar un forúnculo, a administrar fármacos contra una determinada enfermedad, etc.; esto es, vuelve a poner en orden, ya sea química o físico-mecánicamente, las conexiones averiadas del aparato vital indiferenciado que es el enfermo. El médico se limita aquí a tratar técnico-causalmente un fallo en este mecanismo orgánico que es el enfermo de la misma forma que hubiera tratado a otro mecanismo orgánico (otro enfermo) que tuviese el mismo fallo (68). El límite de este proceder es que el enfermo no es sólo un mecanismo, también es una vida.

Cuando el enfermo es considerado como vida, el médico toma medidas sobre las condiciones de la dieta y los hábitos, del medio ambiente y del perimundo del paciente. En estos casos "se comporta como un jardinero en tanto que cultiva, fomenta y, de acuerdo con los resultados, cambia continuamente de proceder. Es el área de la terapia como arte racional (rational), basado en el sentimiento instintivo de todo lo que vive" (69). El médico sigue viendo aquí al enfermo como alguien que debe hacer -bajo su tutela- lo que todos en su lugar harían. El límite reside en que el hombre no alberga únicamente una vida, sino que es también un ente pensante.

6.5.2.2. LA RELACION MEDICO-ENFERMO EN EL AMBITO DE LA CONSCIENCIA EN GENERAL (BEWUSSTSEIN ÜBERHAUPT)

Cuando la relación médico-enfermo se basa en el pensamiento lógico impositivo y válido de forma universal y se realiza en un mundo formado por objetos y regularidades fijas que pueden ser reconocidos de nuevo de igual manera que lo fueron la primera vez, hablamos entonces de relación médico-enfermo de la consciencia en general.

Pueden producirse dos formas de relación a este nivel. La primera consiste en una relación de yo a yo que tiene como nexo de unión la común y similar comprensión de un objeto, en este caso la enfermedad. A pesar de ser todavía una relación impersonal, en la que todos los yo -tanto el del médico como el del enfermo- son intercambiables, el enfermo ya no es ningún objeto, y, por consiguiente, el médico tiene que entrar en Comunicación con él: "En lugar de poner técnicamente en orden sólo el cuerpo considerado como partes separadas, el médico se dirige al enfermo de forma que éste, mediante el arte de cuidar, sea atendido como conjunto, como un ser racional. En lugar de tratarlo como objeto entra en Comunicación con él. El enfermo debe saber lo que le está pasando para que pueda cooperar con el médico en la curación de la enfermedad, considerada como algo extraño a él; la enfermedad se ha convertido, tanto para el médico como para el enfermo, en un objeto, y el paciente queda como él mismo fuera del juego cuando fomenta conjuntamente con el médico la terapia causal ya preparada y organizada previamente" (70). Dos

son, en resumen, los momentos de esta primera forma de relacion:

- a. El enfermo quiere, como ser racional, saber lo que pasa con él y, por tanto, quiere ser informado por el experto para poder obrar en consecuencia. Por su parte, el médico reconoce esta exigencia procedente de la dignidad del individuo y le comunica todo lo que sabe y piensa sobre su enfermedad, dejando que el enfermo mismo emplee y elabore dicho saber.
- b. El enfermo racional, ante esta información, sólo quiere terapia si es posible aplicar a su caso una científicamente fundada. En caso contrario, únicamente desea diagnóstico y observación, para que cuando se produzcan las debidas condiciones no se pase por alto un procedimiento terapéutico verdaderamente efectivo. "Para el enfermo y el médico razonables es válido el siguiente principio: intervenir tan poco como sea posible, limitación a los medios racionalmente fundamentados" (71).

Pero esta primera forma no se puede separar completamente, de hecho, de la segunda forma de relación de este nivel, que equivale a la de un yo diferenciado con todo otro yo considerado como cosa. El médico no reconoce ahora al enfermo un rango similar al suyo, quedando éste convertido en un objeto al que se puede manejar y tratar según procedimientos que sólo para el médico tienen sentido. Esta segunda forma de contacto puede establecerse por dos vías: la vía que tiene por sujeto al enfermo y la que tiene por sujeto al médico:

- a. La vía del enfermo parte del temor de éste ante la enfermedad. Este temor, que incluso puede ser fomentado por el médico al acceder a la solicitud del enfermo de querer saber sobre su enfermedad, puede tomar dos modos de expresión: El primero consiste en que el enfermo quiera ser tratado a cualquier costa; consecuentemente, toda relación con el médico acaba en prescripciones y órdenes. El segundo radica en que el enfermo no quiera saber sino tan sólo obedecer; la autoridad del médico le libera de su propio reflexionar y de su propia responsabilidad (72).
- b. La vía del médico puede producirse al hacérsele a éste consciente dos tipos de fenómenos:
 - No sólo la racionalidad (ratio) puede ser curativa para el paciente, también determinados aspectos que no están en su ámbito y que son incluso marcadamente irracionales pueden ser de igual o superior fuerza curativa.
 - Por otro lado, también puede observar cómo surge permanentemente en el enfermo algo así como una radical sinrazón (radikale Widervernunft) que es la forma en lo que se manifiesta la influencia de lo psíquico sobre lo corporal.

Ante esto, el médico puede englobar estos dos sucesos en su proceder; se da cuenta de que todo lo que hace o dice es interpretado por el enfermo a su manera determinada, y que, por consiguiente, no sólo tiene res-

ponsabilidad sobre sus actos y expresiones, sino también sobre el efecto que estos puedan ejercer sobre el psiquismo, a la par racional e irracional, del enfermo. El médico también puede, como segunda posibilidad, huir de las relatividades de su saber y refugiarse en la superstición de la ciencia (Aberglaube an die Wissenschaft), limitándose a tratar al enfermo mediante prescripciones autoritarias, basadas en un saber supuestamente establecido e inamovible, y cayendo de lleno en la relación del yo-diferenciado con el otro-yo cosa.

Así pues, no se puede separar radicalmente las dos formas de relación de este nivel, siempre hay aspectos de la segunda que se inmiscuyen en la primera. Para que un paciente fuera susceptible solamente de la primera forma de relación racional (rational) debería cumplir los siguientes requisitos: "Debe tener la fuerza para balancear cualquier conocimiento objetivo críticamente y no dejarlo convertirse en algo absoluto, es decir, incluso cuando las cosas parezcan inevitables, debe saber ver en ellas los elementos de cuestionabilidad y de duda que son propios de todo lo que es empírico. Igualmente, debe tener ante los ojos los elementos de peligro en los cursos que hay que suponer ciertamente como favorables. Tiene que ser capaz de hacer, en el conocimiento de la permanente amenaza, planes para el futuro metódicamente y, sin embargo, en vista de la decadencia, vivir también el momento" (73). Pero como esto, si es que alguna vez ocurre, es la absoluta excepción, el médico, en vez

de comunicar al enfermo la verdad absoluta, debe tenerle presente permanentemente como unidad de psique y cuerpo. Este es el límite de la relación médico-enfermo como consciencia en general: el individuo no es sólo un ser racional estable, sino también una psique pensante, cuyo pensamiento influye profundamente en la existencia empírica vital de su cuerpo.

6.5.2.3. LA RELACION MEDICO-ENFERMO EN EL AMBITO DEL ESPIRITU (GEIST) (LA POLEMICA ENTRE JASPERS Y VON WEIZSÄCKER)

Esta relación engloba en Jaspers tanto la relación médico-enfermo mediatizada por el tipo de sociedad -y en general por el de cualquier otro tipo de comunidad "ideal" en el sentido hegeliano- en que tiene lugar esta relación, como, y sobre todo, la relación que se establece por el intermedio de las Geisteswissenschaften o ciencias del espíritu (a diferencia de la relación de la consciencia en general, que tenía como fundamento las Naturwissenschaften). A esta última nos referiremos principalmente.

Al ser considerado el enfermo a este nivel como un conjunto de psique y soma se lleva a cabo la individualización del enfermo y surge la necesidad, ante la incorporación de toda la carga irracional del enfermo en la relación médico-enfermo, de introducir en la terapia también el tratamiento psíquico. La relación médico-enfermo tiene ahora como instrumento, aparte de las Naturwissenschaften, las Geisteswissenschaften, cuya finalidad es, en este contexto, comprender la forma en que la psique del

sujeto moldea su enfermedad, convirtiéndole en un ser individualizado y, por consiguiente, irremplazable.

Esta comprensión tiene, sin embargo, dos insuficiencias que dan lugar a sus límites:

- a. De un lado, el médico, al poner en práctica esta comprensión (Verstehen) del enfermo, tiende a distanciarse de él. El médico pasa todas sus acciones por el tamiz del efecto psíquico de ellas sobre el paciente: "El médico no dice ya libremente al paciente lo que sabe y piensa, sino que cada frase, cada indicación, cada acción del médico ha de ser calculada en principio con respecto a su efecto psíquico" (74). Tal situación acaba por producir un paulatino alejamiento entre el médico y el enfermo que acaba inexorablemente con la ruptura de la Comunicación.
- b. Por otro, el extender la comprensión ilimitadamente hace que el enfermo sea convertido en un mero objeto de conocimiento, al quedar objetivado como "todo" comprensible y dejar mutiladas sus posibilidades de libertad. En consecuencia, Jaspers es de la opinión de que "como aquello que es objetivado, el hombre no es nunca él mismo. Lo que él mismo es y llega a ser, lo es finalmente también para el desarrollo o curación de sus manifestaciones neuróticas. En relación con el hombre mismo, la Existencia posible, el médico puede obrar solamente en la concreción "histórica" en la cual el enfermo no es ya un caso, sino un destino

humano que se realiza con y mediante su esclarecimiento. El hombre devenido objeto puede ser tratado mediante la técnica, la atención y el arte, el hombre como él mismo sólo puede llegar a sí en la comunidad de destino" (75). Surge, así pues, la necesidad de la relación médico-enfermo de la Existencia.

. . .

El significado último de esta etapa de la relación médico-enfermo y el establecimiento de sus límites sólo se entienden en última instancia en el seno de la polémica entre Jaspers y Viktor von Weizsäcker.

Tal polémica hunde sus raíces en una distinta interpretación kantiana. La interpretación neokantiana, de la que von Weizsäcker es subsidiario, parte de que también los datos no universales y personales merecen el calificativo de científicos; mientras que la interpretación metafísica, con la que Jaspers comulga, piensa que estos factores son conocimientos supracientíficos, metafísicos.

Von Weizsäcker tenía como última finalidad la realización de una antropología médica. Tal antropología debía ser concebida como ciencia estricta (als strenge Wissenschaft), al modo de Windelband y Rickert, y había de culminar el camino abierto por Freud y la patología psicosomática. Debía ser un sistema que lograra la consideración de los aspectos psicológicos, biográficos y culturales por la medicina; esto es, debía conseguir la introducción del sujeto en la medicina (Einführung des Subjektes in die Medizin). Para von Weizsäcker "el médico es oficialmente

un científico; pero su ciencia no se agota en la decimonónica dimensión natural, como pensaron los positivistas, tiene otra cultural o espiritual. Y de la conjunción de estos dos momentos surge la medicina integral o Antropología médica, que es, por tanto, un tipo especial de antropología "científica" (76). La antropología médica weizsäckeriana contemplaba por consiguiente en igualdad de rango tanto las Naturwissenschaften como las Kulturwissenschaften para el estudio del hombre.

Esta clasificación de las ciencias era la mantenida por Rickert, quien se oponía a la distinción entre Naturwissenschaften y Geisteswissenschaften de Dilthey, basándose en la característica peculiar de los objetos de la cultura (77). Esta característica particular consiste en que en los objetos culturales, a diferencia de los naturales, residen los valores. Si a los objetos culturales se les quita el valor (Wert) quedan reducidos a naturaleza (78). De esta manera, toda ciencia gira en torno del valor; la filosofía, al ocuparse de esta problemática, se transforma en filosofía de los valores (Wertphilosophie) (79) plenamente científica, cuyo objetivo es traer a la consciencia estos valores personales. Cuando el hombre no se rige por ellos, es objeto de las Naturwissenschaften; cuando sí lo hace, se transforma en sujeto trascendental y en objeto de las Kulturwissenschaften.

La objetividad se muestra, pues, para Rickert, en conceptos científicos que pueden ser de dos tipos: universales o pertenecientes a las Naturwissenschaften y particulares o correspondientes a las Kulturwissenschaften. La aplicación de esta dico-

tomía a la biología y a la medicina fue incluso observada por el mismo Rickert: Sin duda, el médico se basa en conocimientos naturalistas para establecer el diagnóstico y servir eventualmente al paciente individual. Puede subordinar el caso particular al concepto universal de enfermedad y, en consecuencia, hacer lo que sabe que en general, sirve para el caso. Emplea, pues, necesariamente la generalización. Pero el buen médico sabe bien, por otra parte, que en realidad no hay enfermedades sino solamente enfermos, y que para salir con bien de su cometido no le bastan lo que dicen los libros de ciencia. Necesita saber individualizar, lo que no puede enseñarle la ciencia natural" (80). La ciencia de la medicina está, pues, según Rickert, basada tanto en conocimientos científicos universales como particulares.

Tal dualidad fue recogida por von Weizsäcker en su búsqueda del fundamento epistemológico de la medicina, que quedó establecido por él como la unión de un saber objetivo y otro subjetivo, correspondiéndose este último con la introducción del sujeto (Einführung des Subjektes) en la medicina. Este sujeto -y aquí reside una importante diferencia con Jaspers- no es el sujeto trascendente de la Kritik der praktischen Vernunft como en este último, sino el sujeto transcendental de la Kritik der reinen Vernunft (81). Vimos anteriormente cómo la salud para von Weizsäcker se hallaba en relación con una verdad (Wahrheit) y la enfermedad con una no-verdad o falsedad (Unwahrheit). Si tenemos ante la vista esta noción de sujeto en von Weizsäcker, comprenderemos esta afirmación en toda su amplitud, pues esta verdad se

encuentra en estrecha relación con el sujeto trascendental, ya que la verdad del conocimiento humano depende de la estructura del sujeto trascendental; como la enfermedad modifica este sujeto, ésta origina también una no-verdad o falsedad.

Los conceptos que definen, pues, al hombre no son, para von Weizsäcker, sólo los objetivos y absolutos, sino también los subjetivos y particulares -aunque también científicos- propios del sujeto trascendental. Por eso el médico, como científico, se encuentra siempre en una continua revisión cíclica en relación con estos conceptos. Revisión cíclica que lleva a una unión, en la búsqueda de un concepto más perfecto, entre la comprensión (Verstehen), propia de las Geisteswissenschaften y Kulturwissenschaften, y la explicación (Erklären), correspondiente a las Naturwissenschaften. Entre la medicina natural y la cultural se produce, por consiguiente, una relación de Gestaltkreis: cuando una pone algo de manifiesto, se oculta lo perteneciente a la otra, e inversamente en un proceso continuo e inseparable. "Solamente a través de conceptos comprendemos el objeto de nuestra acción en el reconocimiento y tratamiento de los enfermos. La concepción amplia facilita el encuentro del sujeto en el objeto, y determina una relación con el objeto con contenido subjetivo. Mientras que la explicación (Erklären), por sus objetivos, aleja de mí al enfermo, y mientras que la comprensión (Verständnis) le hace depender de sí mismo sin modificarlo, proyectándolo también en sí mismo, sólo el concebir nos proporciona una relación con él, que, abarcándolo, lo adentra en mí, para cambiarlo transformándolo y configurándolo. Por tanto, no

debemos diferenciar ni separar explicación de comprensión, sino unir las de tal modo que den por resultado un concepto" (82).

En consecuencia, von Weizsäcker acepta, en un primer momento del estudio de la enfermedad humana, las categorías kantianas referidas a la parte científico-natural que es el hombre. Así, utiliza en la primera parte de su antropología médica -el momento científico-natural del hombre enfermo- unas categorías (wo, wann, was, warum) similares a las kantianas de la Kritik der reinen Vernunft (83). Estas categorías, aunque insustituibles e imprescindibles en un primer estadio, son superadas y destruidas en la misma práctica médica, lo que para von Weizsäcker es un síntoma de progreso. Surge de esta forma la necesidad de encontrar y emplear también otras nuevas categorías que nos ayuden a concebir el momento científico cultural del hombre enfermo.

La necesidad de estas categorías nuevas parte de la dimensión antilógica (antilogisch) del pensamiento weizsäckeriano. Kant había considerado cómo la Razón se comportaba antagónicamente consigo misma, dando así lugar a las antinomias entre las que se establecía una dialéctica. Pero, contra la consideración kantiana de la realidad como algo antitético pero lógico en último término, von Weizsäcker opina que la introducción del sujeto, con su carga de Razón y sinrazón (Vernunft und Widervernunft), en esta realidad conlleva la incorporación de una dimensión antilógica que afecta sobre todo a las Kulturwissenschaften, pero también a las Naturwissenschaften, pues el mundo con un sujeto ha de ser por fuerza antilógico (93).

Tales categorías de las Kulturwissenschaften son las de

reciprocidad (Gegenseitigkeit), compañerismo (Partnerschaft), autenticidad (Echtheit), entrelazamiento (Verschränkung), trato (Umgang), etc. (85). En general, categorías de devenir (werden) por contraposición a las categorías de ser (Sein) de las Naturwissenschaften (86).

Quedan, de esta forma, establecidas las dos esferas en las que se mueve la epistemología médica weizsäckeriana. La primera, lo óntico (das Ontische), se refiere a lo que es el hombre enfermo como objeto de las Naturwissenschaften. La segunda, lo pático (das Patische) señala al hombre enfermo como devenir. El ámbito de lo pático se identifica con el de las Kulturwissenschaften y, por tanto, con el del valor (Wert) de Rickert. En este ámbito, el hombre enfermo, al padecer (erlitten), se hace a sí mismo. La forma en que se haga a sí mismo se hace figura concreta, observable y comprensible mediante el pentagrama pático formado por los verbos ser lícito (dürfen), tener que (müssen), querer (wollen), deber (sollen) y poder (können) (87). Cuando un hombre se realiza a sí mismo (realización que puede estar unida a y mediada por una enfermedad), el proceso queda objetivado en estos cinco verbos, siempre con predominio de uno u otro.

Llegados a este punto, von Weizsäcker da un paso hacia delante al afirmar que estos dos momentos del hombre enfermo (lo óntico y lo pático) entran en relación no de una forma lineal sino circular, pues mutuamente se esclarecen, pero mutuamente también se ocultan; de esta forma, cuando aparece el momento científico natural de la enfermedad, se esconde el cultural y

viceversa. Entre ambos existe una relación de Gestaltkreis que los hace inseparables: "si lo pático se esconde en lo óntico o si lo óntico está contenido en lo pático, es una cuestión tan imposible y estéril como la de dilucidar si la gallina procede del huevo o el huevo de la gallina. Sólo es cierta su unión inseparable" (88). La medicina queda contemplada, por tanto, en toda su dualidad para von Weizsäcker, sin que podamos establecer entre sus dos aspectos una tajante separación.

Por último, como kantiano, von Weizsäcker sigue pensando que hay que distinguir entre un aspecto cognoscible o fenoménico del hombre enfermo, y otro incognoscible o nouménico. Esto último es lo que von Weizsäcker denomina lo místico (das Mystische). Lo místico constituye el principio ordenador de lo óntico y lo pático, y este principio ordenador gira en torno a la muerte. La inevitabilidad de este fenómeno-límite común a todos los humanos hace que la solidaridad de la muerte se convierta en un principio que regule y dote de significado todos los acontecimientos propios del hombre: "Dado que el hombre no puede comprender a Dios, sino sólo presentirlo, tiene que ser desconfiado frente a su propio pensar. Y del mismo modo será desconfiado respecto al pensamiento de los otros hombres (...) la muerte es común a todos los humanos y, por consiguiente, la solidaridad de la muerte es un principio ordenador de todos los fenómenos vitales. En el trato recíproco de los seres humanos no existe una conformidad parecida, ni una parecida comunidad, sino simplemente un orden que sigue el principio de la reciprocidad" (89). La introducción del sujeto en la medicina culmina con la

introducción de la muerte en la medicina: Las fórmulas " el yo debe convertirse en ello y (...) el ello debe convertirse en yo (...) son sustituibles por la muerte debe convertirse en vida y la vida en muerte (...) La introducción del sujeto supone esta introducción de la muerte" (90). Así pues, toda la teoría del Gestaltkreis, el mutuo esclarecimiento, ocultamiento y modulación entre las Naturwissenschaften y las Kulturwissenschaften, entre lo óntico y lo pático, entre el soma y la psique, entre el ello y el yo, se basa en última instancia en el mutuo esclarecimiento, ocultamiento y modulación entre la muerte y la vida.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, vemos con claridad cuáles eran los principales puntos que separaban a Jaspers de von Weizsäcker. Jaspers reconocía la cientificidad de las Kulturwissenschaften, pero no la cientificidad de la filosofía de los valores (Wertphilosophie) en la que aquella estaba fundada. Por consiguiente, la comprensibilidad de la esfera pática - que en Jaspers corresponde, aunque no enteramente, a la esfera del espíritu- debía tener un límite, según Jaspers, en lo que no puede ser comprendido, esto es, en la esfera de la Existencia. Para von Weizsäcker, en cambio, la sustentación de lo pático en una Wertphilosophie con pretensiones de cientificidad le permitía prolongar sin límites la comprensión o el intento de comprensión del hombre enfermo, lo que para Jaspers hacía devenir al hombre, al presuponerle cognoscible, mero objeto. Por otro lado, aunque von Weizsäcker también reconocía una esfera nouménica que regulaba lo óntico y lo pático, difería de Jaspers en su aplicación como límite.

Otro punto de fricción consistía en la mezcla del comprender (Verstehen) y el explicar (Erklären) por parte de von Weizsäcker, que, como hemos puesto de manifiesto, estaba en consonancia con el principio del Gestaltkreis. Una mezcla tal era insostenible en el esquema epistemológico jaspersiano.

La tercera discrepancia -y fundamento de las dos anteriores- lo constituía el hecho de la consideración del sujeto para von Weizsäcker como el sujeto trascendental kantiano de la Kritik der reinen Vernunft, mientras que para Jaspers este sujeto debía ser más bien, en último término, el sujeto trascendente de la Kritik der praktischen Vernunft. El tener este sujeto como centro de su sistema, hacía posible la afirmación jaspersiana de que el hombre nunca puede ser totalmente conocido ni por conceptos "universales" ni por los "particulares" de Rickert y von Weizsäcker.

En estos tres puntos se basa la crítica jaspersiana a von Weizsäcker (91), crítica que, en resumen, consta de los siguientes apartados:

1. Jaspers coincide con von Weizsäcker en que el hombre en conjunto no puede convertirse en objeto, pero considera erróneo el convertir esto "no-objetivable" (das Nichtobjektivierbare) en un objeto de una nueva ciencia.
2. Para Jaspers es verdad que la personalidad del médico y del enfermo se deban incorporar al actuar médico, pero no cree que se pueda hacer de esta realidad un objeto de investigación, ni que se pueda considerar

este obrar médico como un factor investigable y cono-
cible científicamente.

3. Verdad es, según Jaspers, que la física moderna, tal y como resalta von Weizsäcker para corroborar sus teorías, contemple el sujeto como un factor no eliminable dentro de su esquema epistemológico; pero falso que este sujeto, que en la física tiene un sentido preciso, pueda ser equiparado con la personalidad del médico en la terapia médica.
4. Jaspers está de acuerdo en que el hombre se define por su libertad y que, por tanto, la relación del médico con el enfermo debe ser la de dos seres libres. Sin embargo, discrepa en el tratamiento que, según él, hace von Weizsäcker de la libertad del hombre como algo existente empíricamente (etwas Daseindes) y cono-
cible.
5. También es verdad para Jaspers, por último, que el médico y el enfermo se deban encontrar en una relación humana que abarque y supere lo meramente científico-natural; por contra considera falsa la afirmación de von Weizsäcker de que lo científico-natural como tal anula la personalidad del médico.

Todos estas críticas pueden resumirse en el texto siguiente: "El error fundamental de esto que se ha dado en llamar revolución de la medicina se encuentra en la contradicción constantemente repetida de dirigirse en un primer momento, con razón, contra la objetivación de lo inobjetivable, para después,

acto seguido, convertir esta inobjetivación en un objeto de la nueva ciencia médica" (92).

. . .

Todo lo aquí expuesto en relación a la polémica con von Weizsäcker debe habernos servido para comprender el límite jaspersiano a la relación médico-enfermo del espíritu, sin el que el enfermo quedaría convertido, según él, en un mero objeto. Jaspers equipara este límite, a diferencia de von Weizsäcker partidario de la comprensión ilimitada, en la limitación de la comprensión. Pero lo que subyace en realidad bajo este discutible límite -"para el que la padece y para el que la contempla, la enfermedad humana se halla siempre integrada por un momento comprensible y un momento opaco de valencia complementaria" (93)- es la consideración jaspersiana del sujeto. Mientras que von Weizsäcker considera al hombre como un sujeto trascendental, Jaspers le considera un sujeto trascendente y, por lo tanto, dada la incardinación que Jaspers hace de Kierkegaard en Kant, posible Existencia.

6.5.2.4. LA RELACION MEDICO-ENFERMO EN EL AMBITO DE LA EXISTENCIA (EXISTENZ). LA COMUNICACION EXISTENCIAL EN LA RELACION MEDICO-ENFERMO

Esta consideración del hombre enfermo como sujeto trascendente, hizo colocar a Jaspers un límite un tanto artificioso al nivel anterior de la relación médico-enfermo, pero, por el contrario, también posibilitó el paso a la Comunicación existen-

cial como nivel máximo de dicha relación.

El hombre enfermo como sujeto trascendente, como homo nou-menon, fuerza al médico, en primer lugar, a que éste se adentre en su mundo de manera total. De esta forma, no sólo se consigue que el enfermo abarque todas sus posibilidades, sino también que el mismo médico sea consciente de las suyas, primero en tanto médico y después como persona; el ser deja lugar al ser-con, o mejor dicho, el llegar-a-ser se sustituye por el llegar-a-ser-con. Consecuentemente, el médico, en segundo lugar, ha de tener siempre ante sí al enfermo en su totalidad. La terapia no puede estar ya basada en la mera curación de los síntomas particulares, sino que tiene que estar dirigida a toda la personalidad del enfermo mediante toda la personalidad del médico; la relación médico-enfermo a este nivel exige un compromiso por entero de las dos partes actuantes. Por último, en tercer lugar, la relación médico-enfermo de la Existencia ha de producirse en la forma de un proceso "histórico" -dicha relación determinada sólo puede ser establecida por un médico y un enfermo específicos en un momento dado, sus reglas y pautas no son nunca intercambiables y sustituibles por las de la relación entre otro médico y otro enfermo o incluso por las suyas mismas en otro momento temporal- de "lucha amorosa" (liebender Kampf), en el que el combate por la propia verdad de la propia Existencia frente a la propia verdad de la propia Existencia del otro, plasmado en el continuo cuestionarse solidariamente hasta configurar la verdad -no necesariamente similar- de cada uno, se traduzca en un enseñar del médico al enfermo a encontrar el máximo provecho de

su enfermedad y en otro enseñar, complementario e inseparable del anterior, del enfermo al médico sobre la forma en que el primero moldea la terapia establecida por el segundo para no perder posibilidades con respecto a su vida.

Así pues, para Jaspers, la relación médico-enfermo no puede limitarse a la consideración del enfermo como naturaleza y herencia, ser racional sustituible por cualquier otro u objeto formado por la unión de psique y soma; también es necesaria la Comunicación existencial. Como Comunicación existencial, la relación médico-enfermo debe contemplarse como un surgimiento de dos si-mismos que en este surgir se hacen conscientes de que no son solamente por si mismos. La relación médico-enfermo a este nivel no es, pues, un mero sacar a la luz a través de la Comunicación algo ya existente previamente, sino una mutua conformación a través de la Comunicación de lo que tanto en el médico como en el enfermo no era sino posibilidad: "Por tanto, lo que queda como último en la relación médico-enfermo es la Comunicación existencial, que va más allá de toda terapia, es decir, más allá de lo que puede ser planeado o llevado a cabo metódicamente. El tratamiento en conjunto es, así, englobado y definido mediante una Comunidad de dos si-mismos como seres de la Razón, que viven a partir de la posible Existencia. No hay reglas, por ejemplo, derivadas de alguna afirmación del hombre como todo, que determinen si se debe ocultar o revelar. Pero tampoco puede actuarse de forma totalmente fortuita como si el hombre pudiera escuchar todo sin más y entonces, acto seguido, ser abandonado a su suerte. De libertad a libertad se pregunta y

se busca en la concreción "histórica" de la situación, sin tutelar y sin hacer demandas abstractas al otro. Ahora el callar se vuelve tan culpable como el hablar cuando ocurre sin haberse producido una comunidad de destino, según el mero entendimiento. Médico y enfermo son ambos seres humanos y como tales compañeros de destino. El médico no es solamente técnico, ni solamente autoridad, sino Existencia para Existencia, una criatura humana tan fugaz y perecedera como su paciente. No hay ya solución final" (94).

La relación médico-enfermo como Comunicación existencial tiene, consecuentemente, dos funciones principales:

1. Regular y conjuntar todas las demás etapas de la terapia médica, de tal forma que adquieran sentido en la concreción "histórica" de la persona.
2. Conducir al "revelarse" (Offenbarwerden) del enfermo. Este revelarse o manifestarse, repitámoslo, no consiste en patentizar algo que ya se encontraba en el ser- así (Sosein) del enfermo, sino en la auténtica mutua configuración de su sí-mismo y el del médico mediante la Comunicación existencial.

Este revelarse acontece en cuatro etapas genéricas (95):

- a. Volviéndose más claro para sí mismo, en tanto toma el conocimiento comunicado por el médico y aprende ciertos detalles de sí mismo.
- b. Viéndose a sí mismo como en un espejo en el médico y aprendiendo así algo de cómo es él en esta ima-

gen.

- c. Logrando un conocimiento más profundo de sí mismo, mediante la actividad interior que le conduce a sí.
- d. Manteniendo y colmando la revelación de sí mismo mediante la Comunicación existencial.

Dos serán también los límites de esta etapa de la relación médico-enfermo:

1. Una Comunicación de este calibre no puede ser establecida por el médico con cada enfermo. Cuantos más enfermos abarque, tanto más superficial y desvirtuada será esta Comunicación.
2. El proceso, como todo lo que afecta a la Existencia, no puede ser estructurado, ni planeado, ni enseñado, sino simplemente seguido. La voluntad del médico y del enfermo sólo llega hasta cierto punto, a partir del cual la Existencia, el devenir sí-mismo (Selbstwerden), sólo se produce como si fuera un regalo.

Los límites y la fragilidad de una relación tal sólo pueden acabar en fracaso (Scheitern), pero no olvidemos que el fracaso en Jaspers también salva, pues cuanto mayores sean las exigencias de la relación, tanto mayores serán las posibilidades de fracaso. En consecuencia, el fracaso de la relación médico-enfermo en su nivel más elevado -el fracaso existencial- será también un regalo concedido a la conversión de la relación en riesgo absoluto y, por lo tanto, en máxima posibilidad.

. . .

Al comienzo del presente capítulo vimos que la patología

teorética se asentaba sobre dos pilares: la patología en vez de la fisiología y la terapéutica en lugar del diagnóstico. Falta ahora dar respuesta a una última pregunta: ¿En qué consiste en última instancia la terapia médica para el hombre como conjunto? El recorrido analítico a través de la filosofía de la medicina jaspersiana, cuyas partes no son sino aspectos de una misma unidad, nos ha dado ya una posible respuesta. Para Jaspers la terapia médica puede ser de dos tipos: una primera trata de dirigir sus esfuerzos solamente a la eliminación de los mecanismos patológicos mediante los medios de las ciencias, ya sea somática o psíquicamente, con el exclusivo fin de lograr la cura del enfermo. La segunda tiene por finalidad -sin olvidarse de la aplicación científica de la medicina y de la curación del enfermo, es decir, englobando el primer tipo en su quehacer y siendo por tanto la verdadera terapia de la Razón (Vernunft), en tanto tendencia a conjuntar todas las formas posibles de terapia- dirigirse al ser-sí-mismo del paciente, hasta conseguir del enfermo no ya la curación, sino la configuración de su mismidad -configuración que a su vez debe ser llamada a la configuración del sí-mismo del médico- mediante el revelarse (Offenbarwerden) a través de la enfermedad y la Comunicación existencial en la relación con el médico. La apuesta de Jaspers por la segunda, esto es, por la terapia de la Razón (Vernunft), la que engloba todas las etapas descritas, nos parece suficientemente clara.

APENDICE: LA FILOSOFIA JASPERSIANA SOBRE LA MUERTE TRASCENDENTE

Aparte de la consideración de la muerte como situación límite, analizamos también en el capítulo cuarto cómo la muerte física, la muerte empírica, conformaba la Trascendencia del primer Jaspers maduro, el Jaspers de la Philosophie, de tal suerte que ésta quedaba dotada gracias a aquella del elemento de inmanencia que posibilitaba su especial objetivación en las Cifras a las que accedía la Existencia y, por tanto, su función de regulación y modulación de las demás partes del Envolvente (97). Pero, además, la muerte también puede salir transformada, conformada, por este "paso" a través de la Trascendencia, de tal forma que pueda hablarse no solamente ya de una muerte empírica, sino también de una muerte trascendente. Esta muerte trascendente tendría cuatro rasgos fundamentales:

a) La muerte trascendente como sobre-ser (Übersein):

La muerte empírica, por el paso a través de la Trascendencia, se transforma de un mero y simple fin, de una nada absoluta (absolute Nichts), en una identidad de ser y nada, en un sobre-ser (Übersein). El sujeto trascendente como devenir y tarea siempre inacabada es unión de ser y muerte empírica, sobre-ser, ya que no llega nunca a ser, sin por ello convertirse en nada. La muerte trascendente, como garante de este proceso de devenir, es expresión metafísica de la unión de ser y muerte empírica y, por lo tanto, sobre-ser.

b) La muerte trascendente como ser-total (Ganzsein):

La muerte trascendente supone la unión con el ser total en sí, esto es, con la Trascendencia, y, como tal, es expresión metafísica de este ser-total. Así, la muerte trascendente no es sólo sobre-ser (garante del proceso de devenir del hombre trascendente), sino también, como ser-total, colofón y culminación de este inacabable proceso.

c) La muerte trascendente como relativización total:

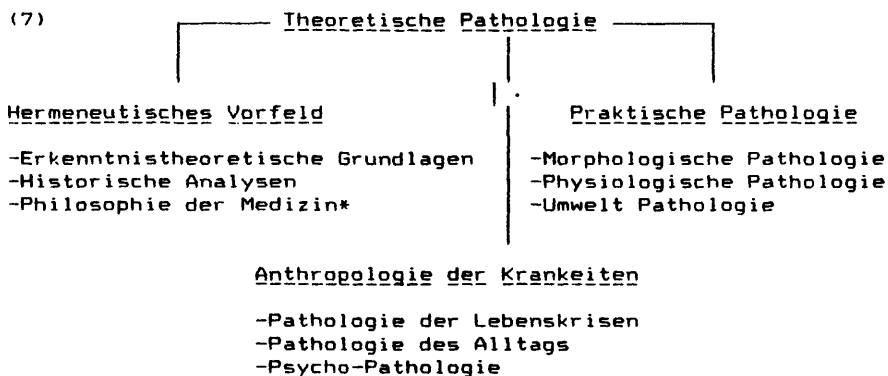
La muerte trascendente, al abarcar la dualidad inseparable de la ley del día (Gesetz des Tages) y la pasión de la noche (Leidenschaft zur Nacht), es la expresión metafísica de la ambigüedad absoluta de todo lo existencial: ella muestra cómo no hay bien sin mal, racionalidad sin irracionalidad, gozo sin sufrimiento, etc.

d) La muerte trascendente como conocimiento último:

La muerte trascendente como fracaso por antonomasia se convierte en Cifra de todas las Cifras de la Trascendencia y, por consiguiente, en la esencia del conocimiento. La muerte trascendente es la expresión metafísica de que el conocimiento último brota y acaba en la imposibilidad de lograr un conocimiento último como tal.

NOTAS DEL CAPITULO SEXTO

- (1) Doerr, Wilhelm; y Schipperges, Heinrich: Was ist eine theoretische Pathologie? Berlin, 1979, p. 32.
- (2) "Mediziner kann nur daher genant werden, der als den letzten Zweck seines Strebens das Heilen betrachtet". Virchow, Rudolf: "Über die Standpunkte in der wissenschaftlichen Medicin". Arch. path. Anat., Phys. u. f. klinische Medizin 1 (1847) 1-19. Cit. según Doerr y Schipperges, op. cit., p. 21.
- (3) "Seitdem wir erkannt haben, daß Krankheiten nichts für sich Bestehendes, in sich Abgeschlossenes, keine autonomen Organismen, keine in den Körper eingedrungene Wesen noch auf ihm wurzelnde Parasiten sind, sondern daß sie nur den Ablauf der Lebenserscheinungen unter veränderten Bedingungen darstellen, - seit dieser Zeit muß natürlich Heilen den Begriff haben, die normalen Bedingungen des Lebens zu erhalten oder wiederherzustellen" Virchow, op. cit., según Doerr y Schipperges, ibidem.
- (4) "Die Medizin und die Philosophie sind einig, daß nur ein ernstes Studium des Lebens und seiner Erscheinungen ihnen eine Bedeutung im Leben sichern könne. Erst eine genaue Kenntnis der Bedingungen des Lebens der Einzelnen und des Lebens der Völker wird es möglich machen, die Gesetze der Medizin und Philosophie als allgemeine Gesetze des Menschengeschlechtes geltend zu machen". Virchow, op. cit., p. 6. Cit. según Doerr y Schipperges, ibidem.
- (5) Doerr y Schipperges, op. cit., p. 22.
- (6) Doerr y Schipperges, op. cit., pp. 22-24.



Doerr y Schipperges, op. cit., p. 32.

La modificación (*) introducida en el esquema original de Schipperges consiste en sustituir el término original de filosofía de la enfermedad por el más acorde con nuestros fines de filosofía de la medicina, ya que los aspectos tocados en este apartado (máxime en el caso de Jaspers) no sólo comprenden la enfermedad, sino también la relación médico-enfermo y la muerte.

- (8) "Die Kernfrage aber, sagen wir, ist die gleiche. Sie geht immer auf das, was der Mensch heute ist, was ihn heute bedroht, was er heute sein sein kann und sein muß. Zur Erhellung der Krisse des Menschen in unserem Jahrhundert hat Jaspers vor allem beigetragen". Mann, Golo: "Jaspers als geschichtlicher Denker". En Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers Werk und Wirkung, München, 1963, pp. 142-146, p. 144.
- (9) Knauss, Gerhard: "The concept of encompassing". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers, La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 141-175, p. 163.
- (10) Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 430.
- (11) Jaspers, op. cit., pp. 153-199.
- (12) "Wir sind endliche, an Sinne gebundene Vernunftwesen. Aus Wahrhaftigkeit müssen wir auf den Besitz der leib-

haftigen Realität der transzendenten Wirklichkeit versichten zugunsten ihrer vieldeutigen Sprache in den Chiffren. Doch müssen wir das Schwergewicht der Wirklichkeit in den Chiffren bewahren. Denn in deren Erfahrung geht es um alles, um die Erhellung von Sinn und Ziel unseres Lebens. Der Ernst wird verlässlicher, wenn er nicht mehr in der Bindung an Leibhaftigkeit sich verkehren kann zu der täuschenden Sicherheit des Sinnlichen. der Verzicht, der durch des Menschen Wahrhaftigkeit erzwungen wird, öffnet ihm seine höchste Möglichkeit". Jaspers, *op. cit.*, p. 432.

- (13) Nótese la similitud de estos pensamientos jaspersianos con la noción de Nietzsche de la muerte como verdad ya reseñada.
- (14) "Wir werden frei von den unbefragten Selbstverständlichkeiten, frei von dem 'festen Behaupten', von dem diktatorischen Denken in Machtsprüchen, frei von dem Zwang der logischen Konstruktion, deren Voraussetzungen nicht bewußt geworden sind. Wir werden befreit aus allen bestimmten Kategorien, aus den Fesseln der Sprache und der eigenen Gedanken. Wir unterwerfen uns keinem Gedanken außer in den stets auffindbaren Grenzen seines Geltungssinnes". Jaspers, *op. cit.*, p. 433.
- (15) Jaspers, *op. cit.*, pp. 435-437.
- (16) Jaspers, *op. cit.*, p. 445.
- (17) Jaspers, *op. cit.*, pp. 445-446.
- (18) "der Mensch kann nicht als eigentlich er selbst erforscht werden". Jaspers, *op. cit.*, p. 446.
- (19) "In den Jahrtausenden, die uns zugänglich sind, ist der Mensch nicht anders geworden. Denn wir gehen mit den Menschen aller Zeiten um, als seien sie Zeitgenossen. Das ist die Voraussetzung des geschichtlichen Verstehens. Wären wir nicht Menschen wie alle Menschen, so würden wir die Geschichte des Menschen wie die Geschichte der Natur behandeln müssen, in der wir etwa den morphologischen Wandel von außen erkennen, aber nicht von innen verstehen. Das Gleichbleibende des Menschseins liegt in der einen Zeitgenossenschaft durch die geschichtlichen Jahrtausende.

Sie gingen nicht nur uns vorher, sie sprechen noch zu uns". Jaspers, op. cit., p. 448.

- (20) "... er ist ein die Geschichte übergreifendes, in seiner Geschichte der Ewigkeit verbundenes Wesen". Jaspers, op. cit., p. 445.
- (21) "Während Erkenntnis überall auf Grenzen stößt, an denen für uns nichts anderes mehr faßbar ist, stößt sie im Erkennen von uns selber auf Grenzen, an denen aus anderem Ursprung uns etwas als Wirklichkeit ohne Wissen zugänglich ist. Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^e ed., 1959, p. 641.
- (22) "der Mensch selbst als Existenz ist so wenig faßlich wie Transzendenz. Denn Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz. In der Weise, wie er Transzendenz in Chiffren erfährt, so erfährt der Mensch sich in seinem Grunde. Wie Transzendenz ist der Mensch als Existenz gleichsam vor der Welt und außer der Welt. Was der Mensch sei, kann daher wie Transzendenz in Chiffren ausgesprochen werden. Wie Chiffren überhaupt sind die Chiffren des Menschseins nicht selber das, von dessen Wirklichkeit sie sprechen. Und sie sprechen vielfach und vieldeutig. Sie werden falsch, wenn sie als Wissen auftreten". Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 451.
- (23) Schipperges, Heinrich: "Medizin als konkrete Philosophie". Der deutsche Apotheker 35 (1983) 464-478. (Sonderdruck, p. 3).
- (24) Jaspers, op. cit., pp. 455-460.
- (25) "Prometheus wird schuldig, weil er dem Menschen Gutes tut. Was den Menschen zum Menschen macht - das Wissen und Können in unbegrenzter Möglichkeit der Entwicklung - ist verbunden mit Schuld". Jaspers, op. cit., p. 458.
- (26) "Die Chiffer des Sündenfalls sagt: der Mensch hat im Ursprung nicht ein gemeines Verbrechen begangen, sondern jenen Ungehorsam, mit dem er seine eigenen, in ihn durch die Ebenbildlichkeit Gottes gelegenen Chancen ergreift. Er kann nun erkennen, aber um den Preis, daß er sterblich wird. Ihm ist die Erde zu unabschba-

rer Tätigkeit übergeben, aber um den Preis, dorthin verjagt zu sein in unendlich verzehrende Mühsal. Diese Zweideutigkeit des Menschendaseins, sein ungehorsames Erkennenwollen als Bedingung seiner Größe, läßt diese Chiffer nach der einen oder anderen Seite deuten, zum Unheilsbewußtsein ohne Trost in der Sehnsucht zum Verlorenen, oder zum Enthusiasmus der großen Aufgabe". Jaspers, op. cit., p. 461.

- (27) "Der Mensch, ständig auf das Ganzwerden gerichtet, wird kein Ganzes". Jaspers, op. cit., p. 464.
- (28) "Wenn aber die Einheit eines Ganzen nicht ist, so doch das Streben zu ihr hin (Vernunft) und die Zugkraft von dem Einen (der Transzendenz) her. Die Vernunft als das umgreifende Band in ständiger Bewegung und das Eine der Transzendenz in unfaßlicher Ruhe begegnen sich, beide gegenstandslos, beide jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung. Ibidem."
- (29) "Der Mensch ist als Mensch kein in seiner Art wohlgeratenes Tier mit besonderen Eigenschaften, mit den vorbestimmten, in den Generationen sich wiederholenden gleichen Lebensbahnen. Er ist vielmehr ein im Sinne bloßen Lebens brüchiges Wesen, das zu dem für ihn Höchsten bestimmt ist, zum Wagnis aus seiner Freiheit. Darum kann er keine endgültige sich nur wiederholende Gestalt finden. Er geht durch immer neue Weisen seines Scheiterns den Weg durch die Welt, im hohen Schwung seiner Hoffnung, aber ohne zu wissen wohin". Jaspers, op. cit., p. 465.
- (30) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, pp. 635-640.
- (31) "das nicht festgestellte Tier". Jaspers, op. cit., p. 636.
- (32) "der Weg der Entscheidung ist nicht Wahl zwischen zwei zur Verfügung stehenden gleichen Möglichkeiten, sondern Wahl als Schon-gewählt-haben; Antithesen sind nur ein Medium der Deutung. Der Weg der Entscheidung ist aber erst recht nicht ausgleichende Synthese von Möglichkeiten, ist nicht Versöhnung im Ganzen, sondern ist ein Boden-gewinnen im Kampf gegen anderes. Der Weg ist die konkrete Geschichtlichkeit, die Grund und Ziel vor und nach allen Gegensätzen hat, in die sie, sich

deutend, das Sein für einen Augenblick trennt". Jaspers, op. cit., p. 637.

- (33) "So ist für ihn das Doppelte: die unendliche Möglichkeit aus seinem Grunde spricht in ihm und verwehrt ihm, sich an seine Endlichkeit zu verlieren, aber fordert ebenso von ihm, seine Inkarnation im Endlichen, die sein Entschluß vollzieht, in einer unbedingten Identifizierung in der Zeit festzuhalten". Jaspers, op. cit., p. 638.
- (34) "Der Mensch steht mit seiner Endlichkeit in der Unendlichkeit. Keine Koinzidenz beider kann als Dauer in der Zeit bleiben; nur der Augenblick ist die Stätte, wo beide sich treffen, um die endliche Erscheinung alsbald wieder zu sprengen. Und daher steht alles Tun und Denken des Menschen zugleich im Dienst eines ihm Unbegreiflichen, in welchem es wirkt und von dem es aufgenommen und überwältigt wird, mag er es Schicksal oder Vorsehung nennen". Jaspers, op. cit., pp. 639-640.
- (35) Pfeil, Hans; y Schipperges, Heinrich: Der menschliche Leib aus medizinischer und philosophischer Sicht. Aschaffenburg, 1984, p. 21.
- (36) "... findet sich als Erleben eines Lebens in seiner Welt ohne Reflexion auf sich. In der Unmittelbarkeit dieses Sichfindens ist es fraglos da, ist es die Realität, in die alles treten soll ..." Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 114.
- (37) "Die Phänomenologie hat die Aufgabe, die seelischen Zustände, die die Kranken wirklich erleben, uns anschaulich zu vergegenwärtigen, nach ihren Verwandtschaftsverhältnissen zu betrachten, sie möglichst scharf zu begrenzen, zu unterscheiden und mit festen Terminus zu belegen". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, p. 47.
- (38) Jaspers, op. cit., pp. 47 y ss.
- (39) Jaspers, op. cit., pp. 130 y ss.

- (40) Pfeil y Schipperges, op. cit., p. 13.
- (41) A pesar de todo, Jaspers no hace una clara distinción entre Körper y Leib, quizá debido a la escasa atención que dedicó, al igual que Heidegger al cuerpo humano. La concepción del cuerpo de Jaspers recuerda a la de Max Scheler, aunque la de este último es mucho más perfecta. Scheler distinguía en su teoría de la persona entre lo Leibkörperliche y lo Leibseelische, para resaltar que no podíamos distinguir en la persona fenómenos puramente físicos ni puramente espirituales. Sólo en la experiencia sensual se producía la ordenación de la leibgebundene Umwelterfahrung y la geistige Erschauung der Weltgehalte en el seno de una leibhaftige Einheit (véase al respecto Lorscheid, B.: Das Leibphänomen. Eine systematische Darstellung der Scheler'schen Wesensschau der Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. Bonn, 1962). Sobre el problema del cuerpo humano consúltese: Mainetti, José Alberto: Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano. La Plata, 1972.
- (42) "Es ist nicht zufällige Subjektivität der vielen, sondern die eine Subjektivität, die das Allgemeine und Allgemeingültige gegenständlich erfaßt. Dieses Bewußtsein überhaupt ist der Punkt, in dem jeder jeden anderen vertreten kann, ein dem Sinne nach einziger, an dem alle mehr oder weniger teilhaben". Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962. p. 112.
- (43) "Als individuelles Bewußtsein unseres lebendigen Daseins sind wir, in der Enge der Vereinzelung, umgreifend nur als das Bewußtsein dieses jeweiligen Daseins. Als Bewußtsein überhaupt dagegen nehmen wir teil an einem Unwirklichen, aber Gültigen, der allgemeingültigen Richtigkeit des Erkennens, und sind als solches Bewußtsein grundsätzlich ein der Möglichkeit nach grenzenlos Umgreifendes". Jaspers, op. cit., pp. 112-113.
- (44) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 24.
- (45) "Geist sind wir, als das Umgreifende, als das wir durch Phantasie Gebilde entwerfen und in Werken die Gestalten einer sinnerfüllten Welt verwirklichen".

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 114.

- (46) "Das Ganze heißt Idee. Geschlossen ist sie die eigentliche Idee des Geistes (die Hegelsche Idee). Offen ist sie die Vernunftidee (die Kantische Idee). Dort ist sie als unendliche, aber geschlossene Vollendung und Vollendbarkeit. Hier ist sie die unendliche Aufgabe, die, im vorwegnehmenden Gegenwärtigsein ihres Gehalts, unabgeschlossen ins Offene drängt". Jaspers, op. cit., p. 115.
- (47) "... verstehen wir, wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7ª ed., 1959, p. 23.
- (48) Manasse, Ernst Moritz: "Max Weber's influence on Jaspers". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 369-391, p. 372.
- (49) Lefebvre, Ludwig B.: "The psychology of Karl Jaspers". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957), pp. 457-497, p. 476.
- (50) Lain Entralgo distingue, siguiendo a Zubiri, dos momentos en la introducción del sujeto en la patología: la incorporación del individuo o consideración de la subjetualidad sustantiva y la de la persona o consideración de la subjetualidad suprasustantiva: "Durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX, la subjetualidad del enfermo es poco conquistada -mejor: es científicamente reconquistada- por algunos clínicos sagaces, y el sujeto real del diagnóstico, no la escueta mención a un nombre, una edad y un sexo, será en ciertos casos, siquiera sea parcialmente, un momento esencial en la formulación técnica de aquél. Pero no entenderíamos bien la estructura de este proceso histórico si en la subjetualidad del hombre no distinguiéramos, con X. Zubiri, lo que en ella es 'subjetualidad sustantiva' y lo que es 'subjetualidad suprasustantiva': las notas y las propiedades pertenecientes a lo que en el individuo humano es 'naturalidad' (la función de digerir y la de pensar, la pesantez, el sexo, el biotipo, etc.) y las procedentes de lo que en él es 'persona' (todo cuanto en su vida tiene como origen la opción, la apropiación, la

libre donación y la creación: ser personalmente médico, saber con ciencia propia lo que a uno le han enseñado, haber inventado un utensilio mecánico o el concepto de esquizofrenia, etc.). La radical unidad del individuo humano no excluye la licitud y no niega el fundamento real de este discernimiento, sin el cual no podría ser correctamente descrita la conducta del hombre". (Lain Entralgo, Pedro: El diagnóstico médico. Historia y teoría. Barcelona, 1982, p. 96). Aunque la consideración de la enfermedad en Jaspers versa casi por entero sobre la enfermedad personalizada, hay una cierta relación entre la enfermedad como expresión de la subjetualidad sustantiva y la enfermedad como consciencia en general y, en parte, como espíritu. Igualmente, la enfermedad como expresión de la subjetualidad suprasustantiva correspondería, en parte, a la enfermedad como espíritu y, sobre todo, a la enfermedad como llamada a la Existencia. Sobre la subjetualidad sustantiva y la suprasustantiva en relación con la medicina véase Lain Entralgo, Pedro: "Subjetualidad, subjetividad y enfermedad". En Realitas III-IV (1976-1979). Madrid, 1979, pp. 45-70.

- (51) "Der Grund des Selbstseins, die Verborgenheit, aus der ich mir entgegenkomme, das, als was ich frei mich selbst hervorbringe, indem ich mir geschenkt werde, ist in jenen drei Umgreifenden, wenn sie nichts als diese sind, verschwunden. Diesen Grund aber, diese Freiheit, dies, daß ich ich selbst sein, mit anderem Selbst in Kommunikation ich selbst werden kann, nennen wir mögliche Existenz". Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, p. 116.
- (52) Jaspers, op. cit., pp. 118-121.
- (53) "Existenz ist das Selbst, das sich zu sich selbst verhält und darin sich auf die Macht bezogen weiß, durch die es gesetzt ist". Jaspers, op. cit., p. 118.
- (54) Véase nota 50.
- (55) "wie Krankheit nicht nur unterbricht und zerstört, wie nicht nur trotz einer Krankheit etwas geleistet wird, sondern wie Krankheit Bedingung gewisser Leistungen sein kann". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1913, p. 7.

- (56) "Bei Strindberg und Swedenborg hat die Schizophrenie wesentlich nur stoffliche, materielle Bedeutung im Werk; bei Hölderlin und van Gogh ist die innerste Form, das Schaffende selbst von ihr mitbedingt". Jaspers, Karl: Strindberg und van Gogh. München, 1949 (1^a ed. 1922), p. 174.
- (57) "Die Schizophrenie ist nicht schöpferisch als solche, denn es gibt nur wenige solche Schizophrene. Die Persönlichkeit und Begabung ist vorher da, aber sie bleibt viel harmloser. Die Schizophrenie ist bei solchen Persönlichkeiten später Voraussetzung dafür (kausal angesehen), daß sich diese Tiefen öffnen". Jaspers, op. cit., p. 160.
- (58) Véase al respecto el relato del proceso de dominio de la enfermedad por van Gogh. Jaspers, op. cit., pp. 164 y ss.
- (59) Pfeil y Schipperges, op. cit., p. 55.
- (60) Lain Entralgo, Pedro: La medicina actual. Madrid, 1981 (1^a ed. 1973), p. 31.
- (61) "Jaspers, Karl: "Die Idee des Arztes". Ärztliche Mitteilungen 38 (1953) 476-479, pp. 476-477.
- (62) "Die Steigerung des Könnens hat die Tendenz, den Spezialisten an bestimmte Denkweisen zu bannen. Ein Patient wird der langen Reihe von spezialistischen Untersuchungsmethoden und Behandlungen unterworfen, die aber ihren guten Sinn schädigen, wenn sie nicht aufgenommen werden von dem führenden Blick eines Arztes, der den ganzen Menschen in seiner realen Situation vor Augen hat". Jaspers, op. cit., p. 476.
- (63) "Der wissenschaftlichen Spezialisierung entspricht die Umgestaltung des Unterrichts. Ein Aggregat von Spezialfächern tritt an die Stelle der Schulung im biologischen Denken überhaupt. Die Zeit des Studenten ist durch die Studienpläne so besetzt, daß tiefere Be-sinnung verhindert wird wegen der Zerstreuung in das Vielerlei des zu Lernenden. Die geistigen Impulse der Jugend, die der Freiheit bedürfen, werden gelähmt durch die Führung des studiums am Gangelbände der Lehrpläne und durch die enorme Beanspruchung des Ge-

dächtnisses. Die Examina prüfen immer weniger die Urteilkraft, die schon im Unterricht keineswegs entsprechend der Menge der Kenntnisse geübt wird. Es gibt heute echte und großartige biologische Anschauungsweise. Die allgemeine Tendenz scheint aber entgegengesetzt. Man erzieht auf der ganzen Welt Leute, die sehr viel wissen, partikuläre Geschicklichkeit gewonnen haben, deren selbständiges Urteil aber, deren Kraft zu forschender Ergründung ihrer Kranken sehr gering ist". Jaspers, op. cit., pp. 476-477.

- (64) Jaspers, op. cit., p. 479.
- (65) "Der Arzt sieht die Grenzen seines Könnens. Er kann den Tod nicht abschaffen, wenn er heute auch das Leben in einer noch nie dagewesenen Weise zu verlängern vermag (...). Er kann das Leiden nicht abschaffen, wenn er es heute auch über alle früheren Maße hinaus zu lindern vermag. Trotz aller Erfolge ist dem Arzt fühlbarer, was er nicht kann, als das, was er kann" Ibidem.
- (66) "Er sorgt für die Erhaltung des einzelnen Lebens, während Leben in Millionen durch Menschen vernichtet wird". Ibidem.
- (67) "Damit ist nicht etwa der philosophisch bloß Lehrende gemeint, sondern der handelnde Arzt, der mit seinem Arztsein denkend unter ewigen Normen im Strom des Lebens Philosoph ist". Ibidem
- (68) Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 79. ed., 1959, pp. 665-666.
- (69) "Er handelt wie ein Gärtner, indem er pflegt, reizt und dabei ständig versucht, je nach Ergebnis sein Verfahren ändert. Es ist der Bereich der Therapie als rational geregelter Kunst, gegründet auf ein instinktives Erfühlen des Lebens". Jaspers, op. cit., p. 666.
- (70) "Statt nur den Leib technisch im einzelnen, durch Pflegekunst im ganzen in Ordnung zu bringen, wendet der Arzt sich an den Kranken als ein verständiges Wesen. Statt ihn als Objekt zu behandeln, tritt er mit ihm in Kommunikation. Der Kranke muß wissen was mit ihm geschieht, damit er gemeinsam mit dem Arzt die

Krankheit wie ein Fremdes in Ordnung bringen hilft; die Krankheit ist für Arzt und Kranken gemeinsam zum Objekt geworden, der Behandelte bleibt als er selbst außer dem Spiel, wenn er mit dem Arzt das Gelingen der kausalen und der veranstaltenden Therapie fördert". Ibidem.

- (71) "Für den vernünftigen Kranken und Arzt gilt der Grundsatz: So wenig wie möglich eingreifen, Beschränkung auf rationell begründete Mittel" Jaspers, Karl: "Die Idee des Arztes". Ärztliche Mitteilung 38 (1953) 476-479, p. 477.
- (72) Ibidem.
- (73) "Er muß die Kraft haben, das objektive Wissen kritisch in der Schwebe zu halten und nicht absolut werden zu lassen, d.h. in vermeintlich Unabwendbaren muß er noch den Rest von Fraglichkeit und Möglichkeit sehen, die allem nur Empirischen eigen ist, im vermeindlich gewiß günstigen Verlauf noch den Rest von Gefahr im Auge behalten. Er muß im Wissen um die ständige Bedrohung planvoll für die Zukunft tun können, was sinnvoll begründet ist, und angesichts des Untergangs gegenwärtig doch leben". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, p. 666.
- (74) "Dem Kranken wird nicht mehr frei gesagt, was der Arzt weiß und denkt, sondern jeder Satz, jede Veranstaltung, jede Handlung des Arztes soll im Prinzip auf seine seelische Wirkung berechnet sein". Jaspers, op. cit., p. 667.
- (75) "Als was der Mensch objektiviert wird, als solcher ist nie er selbst. Was er selbst ist und wird, ist aber zuletzt auch wesentlich für Entwicklung oder Heilung seiner neurotischen Erscheinungen. In bezug auf den Menschen selbst, seine mögliche Existenz, kann der Arzt nur handeln in der geschichtlichen Konkretheit, in der der Kranke nicht mehr ein Fall ist, sondern in der ein Schicksal mit und durch seine Erhellung sich vollzieht. Der Mensch zum Objekt geworden, kann behandelt werden durch Technik, Pflege und Kunst, der Mensch als er selbst kann nur in Schicksalsgemeinschaft zu sich kommen". Jaspers, op. cit., pp. 667-668.

- (76) Gracia Guillén, Diego: "Aproximación histórica a la antropología médica". Asclepio 24 (1972) 145-224, p. 163.
- (77) Rickert, Heinrich: Ciencia natural y ciencia cultural. Trad. esp., Madrid, 1965, pp. 41-42.
- (78) Rickert, op. cit., pp. 46-47.
- (79) Gracia Guillén, op. cit., p. 166.
- (80) Rickert, op. cit., pp. 77-78.
- (81) Gracia Guillén, op. cit., p. 166.
- (82) Weizsäcker, Viktor von: El hombre enfermo. Trad. esp., Barcelona, 1956, p. 233.
- (83) Weizsäcker, op. cit., pp. 217-253.
- (84) Weizsäcker, op. cit., p. 256.
- (85) Weizsäcker, op. cit., pp. 257-258.
- (86) Gracia Guillén, op. cit., p. 175.
- (87) Cfr. Lain Entralgo, Pedro: El diagnóstico médico. Barcelona, 1982, pp. 165-166.
- (88) Weizsäcker, op. cit., p. 288.
- (89) Weizsäcker, op. cit., p. 216.
- (90) Weizsäcker, op. cit., pp. 229-230.
- (91) Sobre las diversas críticas de Jaspers a von Weizsäcker véase Jaspers, Karl: "Arzt und Patient (1953)". En Jaspers, Karl: Philosophie und Welt. München, 1958,

pp. 184-207, pp. 191-197; Jaspers, Karl: "Die Idee des Arztes". Ärztliche Mitteilung 38 (1953) 476-479, p. 478; Jaspers, Karl: "Der Arzt im technischen Zeitalter". Klinische Wochenschrift 36 (1958) 1037-1043, pp. 1039-1041; y Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, pp. 641-651.

- (92) "Der Grundfehler dieser ganzen sogenannten Revolution der Medizin zeigt sich in dem immer wiederholten Widerspruch, zunächst mit Recht gegen die Objektivierung des Unobjektivierbaren sich zu wenden, dann aber gerade selber diese Objektivierung zu vollziehen zum Gegenstand der neuen medizinischen Wissenschaft". Jaspers, Karl: "Arzt und Patient (1953)". En Jaspers, Karl: Philosophie und Welt. München, 1958, pp. 184-207, p. 196.
- (93) Lain Entralgo, Pedro: La historia clínica. Barcelona, 1961 (1^a ed. 1950), p. 622.
- (94) "Daher gibt es für das Verhältnis von Arzt und Kranken als Letztes die existentielle Kommunikation, die über alle Therapie, d.h. über alles zu Planende und methodisch zu Inszenierende hinausgeht. Alle Behandlung ist dann aufgenommen und begrenzt durch eine Gemeinschaft von Selbst zu Selbst als Vernunftwesen, die aus möglicher Existenz leben. Verschweigen und Sagen z. B. sind weder unter Regeln gestellt, die aus einem vermeintlichen Übersehen des Menschen im ganzen folgen, noch beliebig zulässig, als ob der Mensch alles ohne weiteres hören und dann sich selbst überlassen werden könne. Von Freiheit zu Freiheit wird im geschichtlich Konkreten der Situation gefragt und gesucht, weder bevormundet noch abstrakter Anspruch erhoben. Jetzt wird Verschweigen so schuldhaft wie Sprechen, wenn es ohne Schicksalsgemeinschaft nach bloßem Verstande geschieht. Arzt und Kranker sind beide Menschen und als solche sind sie Schicksalsgefährten. Der Arzt ist weder nur Techniker, noch nur Autorität, sondern Existenz für Existenz, vergängliches Menschenwesen mit dem anderen. Es gibt keine endgültigen Lösungen mehr". Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 7^a ed., 1959, p. 668.
- (95) Ibidem
- (96) Pfeil y Schipperges, op. cit., p. 42.

- (97) Es curiosa la similitud de estos postulados con los de von Weizsäcker. Cfr. Weizsäcker, op. cit., pp. 312-342.

497

CONCLUSIONES

1. La obra de Karl Jaspers sólo puede abarcarse en toda su amplitud si se tienen presentes las interrelaciones entre los tres rasgos básicos que caracterizan a nuestro autor: su dimensión como médico, su dimensión como enfermo y su dimensión como filósofo.
2. La obra psiquiátrica -fundamentalmente la Allgemeine Psychopathologie- de Karl Jaspers supuso un intento de abarcar todas las formas y métodos posibles del conocimiento científico del hombre enfermo psíquico. Tres métodos -o mejor, tres grupos de métodos- componían esta sistemática: la fenomenología (Phänomenologie), proceder que sólo tomaba en cuenta parte del pensamiento de Husserl y se limitaba a ser un modo de hacer presente en el médico los distintos elementos de la vida psíquica del paciente; la comprensión (Verstehen), derivada directamente de la comprensión elemental de Dilthey; y la explicación (Erklären), que suponía la introducción de los métodos científico-naturales en la psicopatología. Esta sistemática psiquiátrica constituyó el esquema básico de la psicopatología europea durante casi 50 años.
3. La unión de todos estos procederes se basaba en una clara consciencia de los límites de cada uno de ellos, límites que se fundamentaban, en última instancia, en la noción del hombre como ente no cognoscible de forma científica -ni comprensible, ni explicable- en su totalidad. Dicha concep-

ción del hombre se corresponde con la del homo noumenon kantiano, que fue la base de toda su posterior filosofía de la Existencia.

4. Aparte de esta influencia indirecta y global, su obra psiquiátrica tuvo también otra directa sobre su pensamiento filosófico: la fenomenología jaspersiana, debido a la reducción que nuestro autor hace de la amplitud de la fenomenología ortodoxa de Husserl, supuso el primer paso para la configuración de la existencia empírica (Dasein); la psicología explicativa fue el embrión de la consciencia en general (Bewußtsein überhaupt); y la psicología comprensiva, al limitarse casi únicamente a la comprensión elemental de Dilthey, fue el germen de la noción de espíritu (Geist). De esta manera, puede afirmarse que el estudio del hombre enfermo -en sus tres formas básicas- fue el primer esbozo de los modos de lo inmanente del hombre como ser del Envolvente (das Umgreifende).
5. La Psychologie der Weltanschauungen es más bien un libro de filosofía que de psicología. Este paso, involuntario en un primer momento, desde la psicopatología y la psicología a la filosofía guarda una relación muy estrecha con la vivencia de su ser-enfermo por parte de Jaspers.
6. Jaspers pretendía en la Psychologie der Weltanschauungen hacer un libro científico de psicología en el que se ofre-

ciera la comprensión del surgimiento de las distintas concepciones del mundo. Pero como el extenderse con este fin a todas las concepciones del mundo posibles era una tarea inacabable, Jaspers optó por limitarse al intento de comprensión del surgimiento de las concepciones del mundo que tocaran los límites del hombre -a su juicio, las de Kierkegaard y Nietzsche-, en el supuesto de que estas concepciones abarcarían también las otras más sencillas y convencionales. Para ello utilizó la teoría del conocimiento kantiano y la comprensión (Verstehen) usada por Max Weber, así como la distinción entre hechos y valores de este último. Pero lo que en realidad obtuvo en su libro fue una nueva interpretación de las Ideas kantianas, de la que se derivó su noción del abarcante (Umfassendes), primera configuración de lo que, ya en su madurez filosófica, sería el Envolvente (das Umgreifende).

7. El surgimiento del abarcante a partir de las ideas de Kant, dio lugar a la incardinación de la noción de Existencia de Kierkegaard en el esquema de conocimiento kantiano de Jaspers. Esta introducción de la noción Kierkegaardiana de Existencia, que originaría el surgimiento del kantismo metafísico jaspersiano, la realizó Jaspers a través de la elaboración de las primitivas situaciones límites (Grenzsituationen), elaboración que tuvo como germen tanto los condicionantes de la Existencia en Kierkegaard, como la vivencia de la enfermedad por parte de Jaspers. Puede

afirmarse, por tanto, que la enfermedad tuvo una relación configurativa en el surgimiento del kantismo metafísico de Jaspers.

8. La filosofía ya madura de su primera etapa -la que gira en torno a su Philosophie- nos muestra como la conformación definitiva de la Existencia (Existenz) y el moldeamiento de la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation), de la Trascendencia (Transzendenz) y de la teoría de las Cifras (Chiffren, Chiffern), sólo puede entenderse en toda su amplitud considerando sus vinculaciones a la enfermedad, la relación médico-enfermo y la muerte.
9. La relación entre la Existencia (Existenz) -el verdadero sí-mismo de la persona- y la enfermedad se produce en la obra de Jaspers a través de las situaciones límites, consideradas estas como barreras insuperables para la existencia empírica (Dasein) en las cuales surge el impulso hacia el sí-mismo o Existencia (Existenz). El estudio comparativo entre su propia historia clínica y su Philosophie nos muestra como todas y cada una de las situaciones límites a excepción de la muerte -la situación límite de la determinación "histórica" (geschichtlich) de la Existencia, el sufrimiento (Leiden), la lucha (Kampf), la culpa (Schuld) y la situación límite de la incertidumbre de toda existencia empírica (Dasein) y de la "historicidad" (Geschichtlichkeit) de lo real en general- tienen una vinculación directa

con la vivencia de la enfermedad y el ser-enfermo de Jaspers. Si tenemos en cuenta que, para Jaspers, experimentar situaciones límites y Existir es lo mismo, podemos atisbar la importancia que tuvo la enfermedad en la configuración definitiva de la Existencia (Existenz) en su reflexión filosófica.

10. La experiencia de Jaspers como médico con sus enfermos y como enfermo con sus médicos fue una de las fuentes fundamentales para el establecimiento de las dos formas básicas de su noción de Comunicación (Kommunikation): la comunicación de la existencia empírica y la Comunicación existencial (existentielle Kommunikation). La inseparabilidad entre la Existencia y la Comunicación existencial (sólo soy yo-mismo en tanto entro en Comunicación con otro si-mismo) tiene en Jaspers una de sus principales raíces en la inseparabilidad entre la vivencia de las situaciones límites a través de su enfermedad y la relación con su médico Albert Fraenkel. Esta relación le puso de manifiesto que el grado más elevado de la Comunicación entre los hombres -la Comunicación existencial- consiste en un proceso "histórico" (geschichtlich), esto es, totalmente personal e irrepetible, de lucha amorosa (liebender Kampf) -o cuestionamiento solidario y mutuo en busca de la verdad individual de cada uno- de dos Existencias que sólo en este proceso devienen tales.

11. La muerte no es únicamente en la obra de Jaspers una situación límite más en donde la existencia empírica (Dasein) se abre a la Existencia (Existenz), es también el fenómeno que hace ver a la Existencia su carácter antinómico irresoluble -como unión, por ejemplo, de la ley del día (Gesetz des Tages) y la pasión de la noche (Leidenschaft zur Nacht)-, situándola de esta forma frente a la Trascendencia (Transzendenz) como aquello de lo que recibe su sentido último. Pero entre la Trascendencia y la Existencia hay una relación de doble vínculo: no sólo la Existencia para ser necesita estar en relación a la Trascendencia, sino que también la Trascendencia precisa para hacerse realidad de la unión entre la existencia empírica (Dasein) y la Existencia (Existenz), esto es, del salto del sujeto desde la existencia empírica a la Existencia. Esta segunda parte del vínculo se produce también por el intermedio de la muerte, pues sólo ésta garantiza el continuo proceso inacabado que es toda Existencia. De esta forma, la muerte, al vincular la Trascendencia a la Existencia, dota a la primera de un carácter de inmanencia que hace que ésta pueda hacerse presente a la Existencia en forma de Cifras (Chiffren, Chiffern).

12. La segunda etapa de su filosofía tiene por núcleo central los conceptos del Envolvente (das Umgreifende) y Razón (Vernunft) como vínculo de todas las formas del Envolvente. Este Envolvente se divide en el Envolvente que es el hom-

bre, relacionado estrechamente con el sujeto de la Gran Salud (große Gesundheit) de Nietzsche, y el Envolvente que es el ser en sí, configurado a partir de las Ideas kantianas.

13. El hombre como ser del Envolvente, como "animal no consolidado", es, para Jaspers, una tarea para sí mismo, un continuo hacerse. Tal tarea sólo tiene lugar debido a la imperfectibilidad del hombre, pues si el hombre fuera un ser perfecto y acabado no tendría la necesidad ni la responsabilidad de hacerse a sí mismo. Según el concepto nietzscheano de la Gran Salud (große Gesundheit), la enfermedad, en tanto expresión de la imperfectibilidad y fragilidad del hombre, puede constituirse para éste en factor del descubrimiento de sí. De esta manera, los conceptos de salud y enfermedad sufren en Nietzsche una transvaloración: sano será aquello que conduzca a hacer realidad lo que en el hombre es sólo posibilidad; la enfermedad, si conduce a actualizar estas potencias, se transforma en un síntoma de salud. Esta transvaloración nietzscheana de los conceptos de salud y enfermedad puede ser para el hombre el primer paso, la primera imagen, de una transvaloración total que lleve a una nueva valoración en conjunto alejada de lo hasta entonces establecido, solamente válida para ese determinado sujeto y originadora de un nuevo hombre más perfecto: el superhombre (Übermensch). La semejanza entre el sujeto de la Gran Salud de Nietzsche -el hombre nuevo- y

el hombre como ser del Envolvente jaspersiano (la permanente transmutación de los valores equivale al continuo hacerse), nos conduce a la afirmación de que el concepto ético sobre el que se basa este hombre como ser del Envolvente - la responsabilidad de hacerse a sí mismo- puede estar fundamentado (y de hecho lo está, como en el caso de Nietzsche y en el del propio Jaspers) en la enfermedad, en tanto núcleo central de la imperfectibilidad del hombre. Por tanto, el camino hacia el hombre como tendencia al todo, el hombre como ser del Envolvente, puede pasar también, según Jaspers, por la enfermedad.

14. Los dos últimos grandes conceptos de la segunda etapa filosófica de Jaspers -la verdad (Wahrheit) y la fe filosófica (philosophischer Glaube)- guardan una estrecha relación con el sentido ético que se desprende del hombre como ser del Envolvente, en tanto responsabilidad por su continuo hacerse, y, por tanto, del sujeto de la Gran Salud de Nietzsche. Así, la verdad última nunca puede ser objetiva y universal, sino que siempre depende del momento determinado en que se encuentra el hombre considerado como un llegar-a-ser siempre "histórico" que se tiene que conquistar permanentemente a sí mismo. De igual forma, la fe filosófica, al posibilitar la lectura de las Cifras de una forma determinada para cada Existencia individual, confiere validez a que el hombre discrepe, según su sentido ético personal, de una fe religiosa universalmente válida.

15. Puede afirmarse, por tanto, la existencia de una relación conformativa entre el estudio del hombre enfermo, la experiencia de la propia enfermedad y la Gran Salud nietzscheana con la filosofía jaspersiana, relación que se corresponde con las tres dimensiones de la enfermedad que configuran la reflexión filosófica de Karl Jaspers: la dimensión inmanente, que modula al hombre como existencia empírica (Dasein), consciencia en general (Bewußtsein überhaupt) y espíritu (Geist): la dimensión existencial, en la que la enfermedad se transforma en llamada al sí-mismo, en impulso a la Existencia del sujeto, por ser situación límite para él; y la dimensión de la enfermedad como Razón (Vernunft), en tanto moldeamiento del hombre como aspiración al todo, como ser del Envolvente.

16. Así pues, el paso de Jaspers por la medicina -en su doble condición de médico y enfermo- condicionó su reflexión filosófica. Sin embargo, también puede existir en Jaspers una relación entre la medicina y la filosofía que siga una dirección contraria a la anterior, es decir, que puede establecerse una vinculación entre la filosofía ya elaborada y perfeccionada de nuestro autor y la medicina. Esta utilización de los conceptos filosóficos de Jaspers da lugar a una filosofía de la medicina jaspersiana, cuyos puntos fundamentales son: una antropología, basada en la consideración del hombre como libertad y como imperfectibi-

lidad; y una filosofía de la enfermedad, del hombre enfermo y de la relación médico-enfermo, que desarrollarían -cada una en su esfera- los distintos niveles de análisis -la existencia empírica, la consciencia en general, el espíritu, la Existencia y la Comunicación existencial- que se derivan de su noción del Envolvente.

17. Si anteriormente se había considerado que la importancia de Jaspers para la medicina radicaba únicamente en su metodología psiquiátrica, puede establecerse que en la actualidad la significación de Jaspers para la medicina reside mucho más en esta filosofía de la medicina, que en sus concepciones psiquiátricas, que, en última instancia, sólo son el magma de donde aquella surge.

508

BIBLIOGRAFIA

FUENTES

OBRAS DE KARL JASPERS UTILIZADAS PARA LA ELABORACION DE ESTE TRABAJO:

1. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 1ª ed., 1913.
2. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1954 (1ª ed. 1919).
3. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 2ª ed., 1920.
4. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 3ª ed., 1922.
5. Strindberg und Van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse. München, 1949 (1ª ed 1922).
6. "Antwort auf den offenen Brief von Karl Birnbaum". Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 77 (1922) 515-518.
7. Die Idee der Universität. Berlin, 1923.
8. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1979 (1ª ed. 1931).
9. Philosophie. 3 vols., Berlin, 1973 (1ª ed. 1932).
10. Vernunft und Existenz. München, 1960 (1ª ed. 1935).
11. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, 1950 (1ª ed. 1936).
12. Descartes und die Philosophie. Berlin, 1966 (1ª ed. 1937).
13. Existenzphilosophie. Berlin, 1974 (1ª ed. 1938).

14. Die Schuldfrage. Heidelberg, 1979 (1^a ed. 1946).
15. Die Idee der Universität. Berlin, 2^a ed., 1946.
16. Allgemeine Psychopathologie. Berlin, 4^a ed., 1946.
17. Von der Wahrheit. München, 1983 (1^a ed. 1947).
18. Der philosophische Glaube. München, 1981 (1^a ed. 1948).
19. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1981 (1^a ed. 1949).
20. Vernunft und die Widervernunft in unserer Zeit. München, 1952 (1^a ed. 1950).
21. Einführung in die Philosophie. München, 1971 (1^a ed. 1950).
22. "Zur Kritik der Psychoanalyse". Nervenarzt 21 (1950) 465-468.
23. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München, 1951.
24. "Die Idee des Arztes". Ärztliche Mitteilung 38 (1953) 476-479.
25. Die Frage der Entmythologisierung. München, 1981 (1^a ed. 1954) (conjuntamente con Rudolf Bultmann).
26. Schelling. Grösse und Verhängnis. München, 1955.
27. Die großen Philosophen. Erster Band. München, 1981 (1^a ed. 1957).

28. Philosophische Autobiographie. München, 1977 (1ª ed. 1957).
29. "Reply to my critics". En Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, 1981 (1ª ed. 1957).
30. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München, 1982 (1ª ed. 1958).
31. Philosophie und Welt. München, 1958.
32. Wahrheit, Freiheit und Friede. München, 1958.
33. "Der Arzt im technischen Zeitalter". Klinische Wochenschrift 36 (1958) 1037-1043.
34. Wahrheit und Wissenschaft. München, 1960.
35. Freiheit und Wiedervereinigung. München, 1960.
36. Die Idee der Universität. Berlin, 1961 (conjuntamente con Kurt Rossmann).
37. "Heidelberger Erinnerungen" Heidelberger Jahrbücher 5 (1961) 1-10.
38. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.
39. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963.
40. Nikolaus Cusanus. München, 1964.
41. "Aus welchen Kräften leben wir". Universitas 19 (1964) 113-123 (publicado también anteriormente en 1963 con el título "Die Kraft zu leben").

42. Hoffnung und Sorge: Schriften zur deutschen Politik 1945-1965. München, 1965.
43. Kleine Schule des philosophischen Denkens. München, 1974 (1^a ed. 1965).
44. Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen. München, 1966.
45. Antwort. Zur Kritik meiner Schrift "Wohin treibt die Bundesrepublik?". München, 1967.
46. Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München, 1967.
47. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M., 1967.
48. Aneignung und Polemik. München, 1968.
49. Provokationen. München, 1969.
50. Was ist Philosophie? (Textauswahl und Zusammenstellung von Hans Saner). München, 1983 (1^a ed. 1976).
51. Chiffren der Transzendenz (Hrsg. v. Hans Saner). München, 1977.
52. Notizen zu Martin Heidegger (Hrsg. v. Hans Saner). München, 1978.
53. Die Großen Philosophen. Nachlaß. 2 vols., München, 1981.
54. Wahrheit und Bewährung. Philosophie für die Praxis. München 1983.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

1. Ackerknecht, Erwin H.: Kurze Geschichte der Psychiatrie. Stuttgart, 1967.
2. Adorno, Theodor W.: Jargon der Endlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a. M., 1964.
3. Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Trad. esp., Venezuela, 1969.
4. Alcorta, José Ignacio: "Trascendencia y libertad en Jaspers". Folia Humanistica 79-80 (1969) 609-624.
5. Allen, E. L.: The Self and Its Hazards. A Guide to the Thought of Karl Jaspers. New York, 1951.
6. Allen, E. L.: "Reason, History and Faith". En Existentialism from within. London, 1953, pp. 99-148.
7. Allers, Rudolf: "Psychiatrie und Philosophie". Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 5 (1958) 107-123.
8. Andersen, Wilhelm: Der Existenzbegriff und das existenzzielende Denken in der neuen Philosophie und Theologie. Gütersloh, tesis doctoral, 1940.
9. Arendt, Hannah: "Zueignung an Karl Jaspers". En: Sechs Essays. Heidelberg, 1948, pp. 5-10.
10. Was ist Existenz-Philosophie?. En Sechs Essays. Heidelberg, 1948, pp. 48-80.
11. Aermbruster, Ludwig: Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. Innsbruck, 1957.
12. Asaad-Mikhail, Fawzia: "Jaspers interprète de Nietzsche". Revue de Métaphysique et de Morale 71

(1966) 307-338.

13. Austeda, Franz: "Existenzialismus". En: Moderne Philosophie. Probleme, Positionen, Profile. Freiburg, 1972, pp. 83-92.
14. Baade, Walter: "Vergegenwärtigung von psychischen Ereignissen durch Erlebnis, Einfühlung und Repräsentation, sowie über das Verhältnis der Jaspersschen Phänomenologie zur darstellenden Psychologie". Zs. Neur. Psych. Orig.-Band 29 (1915) 347-378.
15. Baeyer, Walter von: "Karl Jaspers". Arch. Psychiat Nervenkr. 212 (1969) 225-229.
16. Barth, Heinrich: "Karl Jaspers über Glaube und Geschichte". Theologische Zeitschrift 6 (1950) 434-460.
17. Barth, Timotheus: "Philosophie, Wissenschaft und Religion. Ein Gespräch mit Karl Jaspers". Wissenschaft und Weisheit 21 (1958) 18-29.
18. Benett, Jonathan: La crítica de la razón pura de Kant. 2 vols., trad. esp., Madrid, 1979-1981 (1ª ed. 1966-1974).
19. Binswanger, Ludwig: "Bemerkungen zu der Arbeit Jaspers': Kausale und verständliche Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der dementia praecox". Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 1 (1913) 383-390.
20. Binswanger, Ludwig: "Karl Jaspers und die Psychiatrie". Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat. 51 (1943) 1-13.
21. Birnbaum, Karl: "Von der Geistigkeit der Geisteskranken und ihrer psychiatrischen Erfahrung. Offener Brief an Herrn Prof. Jaspers". Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 77 (1922) 509-514.
22. Bloch, Ernst: "Existenzerhellung und Symbolschau 'quer zum Dasein'". En Erbschaft dieser Zeit. Zürich, 1935,

pp. 224 y ss.

23. Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. M., 1959.
24. Bochenski, I. M.: "Philosophie der Existenz". En Europäische Philosophie der Gegenwart. München, 1947 (1ª ed. Bern, 1947), pp. 164-206.
25. Böckelmann, Frank: Die Problematik existentieller Freiheit bei Karl Jaspers. München, tesis doctoral, 1972.
26. Bollnow, Otto Friedrich: "Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens". Deutsche Literaturzeitung 60 (1939) 76-81. (Recensión).
27. Bollnow, Otto Friedrich: "Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus". Zeitschrift für philosophische Forschung 2 (1947) 231-243.
28. Bollnow, Otto Friedrich: "Existentialismus und Ethik" En: Actas del primer congreso nacional de filosofía. Mendoza, 1949, vol 2, pp. 974-987.
29. Bollnow, Otto Friedrich: "Das Problem einer Überwindung des Existentialismus". Universitas 8 (1953) 461-471.
30. Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Stuttgart, 4ª ed., 1955.
31. Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie und Pädagogik, Versuch über unstetige Formen der Erziehung. Stuttgart, 1959.
32. Boor, Wolfrang de: Psychiatrische Systematik. Ihre Entwicklung in Deutschland seit Kahlbaum. Berlin, 1954.
33. Brack, J. Paul: "Karl Jaspers und die christliche

Religion" Schweizer Rundschau 58 (1958/59) 547-557.

34. Brecht, Franz Josef: Einführung in die Philosophie der Existenz. Heidelberg, 1948.
35. Brecht, Franz Josef: Heidegger und Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie. Wuppertal, 1948.
36. Brinkmann, Donald: "Die Schuldfrage als Philosophische Problem, eine Auseinandersetzung mit Karl Jaspers". Theologische Zeitschrift 5 (1949) 264-284.
37. Brinkmann, Donald: "Das Transzendenzproblem und seine Surrogatlösungen". En: Actas del primer congreso nacional de filosofía. Mendoza, 1949, vol. 2, pp. 675-691.
38. Brinkmann, Donald: "Existentialismus und Tiefenpsychologie". En: Actas del primer congreso nacional de filosofía. Mendoza, 1949, vol. 2, pp. 1347-1354.
39. Brockmann, Jan M.: "Phänomenologisches Denken in Philosophie und Psychiatrie". Confin. Psychiat. 8 (1965) 165-187.
40. Brunner, August: "Philosophie oder Religion? Gedanken zu neuesten Werken von Karl Jaspers". Stimmen der Zeit 143 (1948/49) 453-459.
41. Brunner, August: Geschichtlichkeit. Bonn, 1961.
42. Brunner, August: "Philosophie und Offenbarung". Stimmen der Zeit 175 (1964/65) 64-66.
43. Bumke, Oswald: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der 1. Auflage 1913". Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 9 (1914) 50 y ss.
44. Bumke, Oswald: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der 3. Auflage 1923". Klinische Wochenschrift 3 (1924) 169.

45. Burkard, Franz-Peter: Ethische existenz bei Karl Jaspers. Würzburg, tesis doctoral, 1982.
46. Camino, José L.: "Teoría de la comunicación en Karl Jaspers". Anthropologica 2 (1974) 53-70.
47. Camphenhausen, Hans v.: "Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers". Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 230-248.
48. Caracciolo, Alberto: "Fisica e scienza nel pensiero di Karl Jaspers". Giornale critico della filosofia italiana 37 (1958) 118-126.
49. Caracciolo, Alberto: Studi jaspersiani. Milán, 1958.
50. Colletti, Lucio: "Eccezione e trascendenza nel pensiero di Karl Jaspers". Giornale critico della filosofia italiana 32 (1953) 206-227.
51. Collins, James: "Jaspers' Quest of Transcendence". En: The Existentialist, A Critical Study. Chicago, 1968 (1ª ed. 1952), pp. 88-127.
52. Curran, J. N.: "Karl Jaspers (1883-1869): Philosopher and Humanist". The Journal of the British Society for Phenomenology 1 (1970) 81-83.
53. Curtius, Ludwig: Deutsche und antike Welt. Stuttgart, 1950.
54. Delgado, Honorio: "Introducción a la filosofía de Karl Jaspers". Revista de la Universidad de Buenos Aires 6 (1950) 467-481.
55. Delgado, Honorio: "Acerca de la Psicopatología general de Karl Jaspers". En: El médico, la medicina y el alma. Barcelona, 2ª ed., 1961, pp. 149-166.
56. Díaz Díaz, Gonzalo: Begriff und Problem der Situation. Eine Untersuchung im Rahmen des Jaspers'schen Denkens. Freiburg, tesis doctoral, 1961.

57. Dilthey, Wilhelm: Obras. 7 vols., trad. esp., México, 1978.
58. Dörner, Klaus: Ciudadanos y locos. Historia social de la psiquiatría. Trad. esp., Madrid, 1974 (1ª ed. 1969).
59. Doerr, Wilhelm; y Schipperges, Heinrich: Was ist eine theoretische Pathologie? Berlin, 1979.
60. Drescher, Wilhelmine: Erinnerungen an Karl Jaspers in Heidelberg. Meisenheim am Glan, 1975.
61. Droz, Hans: Der religiöse Gehalt der Transzendenzphilosophie von Karl Jaspers. Hamburg, tesis doctoral, 1955.
62. Dufrenne, Mikel; et Ricoeur Paul: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Paris, 1947.
63. Ebbinghaus, Julius: "Die Atombombe und die Zukunft des Menschen". tudium Generale 10 (1957) 144-153.
64. Ehrlich, Leonard H.: Karl Jaspers: Philosophy as Faith. Amherst, 1975.
65. Ell, Johannes: "Die Geschichtlichkeit im Existentialismus. reiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1 (1954) 48-63.
66. Ernst, Wilhelm: "Die theologischen Begriffen in der modernen Existenzialphilosophie. (Erläutert an der Existenzialphilosophie Karl Jaspers). Zeitschrift für systematische Theologie 10 (1933) 589-612.
67. Estiú, Emilio A.: "Acotaciones a la obra de Karl Jaspers" En Jaspers, Karl: Nietzsche. Trad. esp., Buenos Aires, 1963, pp. 9-31.
68. Fabro, Cornelio: "Jaspers et Kierkegaard" Revue des

sciences philosophiques et théologiques 37 (1953) 209-252.

69. Fabro, Cornelio: "Ragione e fede nella dialettica di Jaspers". En: Dall'essere all'esistente. Brescia, 1957, pp. 187-239.
70. Fabro, Cornelio: "The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics". International Philosophical Quarterly 6 (1966) 389-427.
71. Fahrenbach, Helmut: "Jaspers: Die Erhellung der ethischen Bezüge der Existenz und die Dialektik ihrer Objektivität". En: Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt a. M., 1970, pp. 59-99.
72. Feith, Rudolf Ernst: Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers. Bern, tesis doctoral, 1945.
73. Fries, Heinrich: "Existenz und Transzendenz. Gott und Mensch in der Philosophie von Karl Jaspers". En Wein-
del, Philipp y Hofmann, Rudolf (Hrsg.): Der mensch vor Gott. Düsseldorf, 1948, pp. 303-320.
74. Fries, Heinrich: Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit Karl Jaspers. Speyer am Rhein, 1950.
75. Fries, Heinrich: "Karl Jaspers und das Christentum" Theologische Quartalschrift 132 (1952) 257-287.
76. Furger, Franz: "Die Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers". Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie 4 (1960) 113-198.
77. Gabriel, Leo: Existenzphilosophie. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Dialog der Positionen. Wien, 1968 (1ª ed. 1951).
78. Gabriel, Leo: "Die Philosophie der Grenzsituation bei Karl Jaspers". Universitas 6 (1951) 609-614.

79. Gadamer, Hans Georg: Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Trad. esp., Salamanca, 1977.
80. Gedenkfeler für Karl Jaspers am 4. März 1969 in der Martinskirche. Ansprachen gehalten von: K. Rossmann, J. Hersch, L. Burckhardt, H. Salmony, H. Arendt, H. Saner. Basel, 1969.
81. Gehlen, Arnold: "Idelaismus uns Existenzphilosophie". En: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwies, 1965, pp. 9-27.
82. Gehlen, Arnold: "Jaspers' Philosophie". En: Theorie des Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften. Neuwied, 1965, pp. 28-37.
83. Gefken, Gisela; y Kunert, K.: Karl Jaspers - Bibliographie seiner Werke und Schriften (1909-1968). München, 1969.
84. Georvassilis, Demosthenes: Über das Tragische. Versuch einer Interpretation des Tragischen im Sinne der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. München, tesis doctoral, 1979.
85. Giesz, Ludwig: "Schwindel der Freiheit. Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers". Studium Generale 14 (1961) 509-520.
86. Glatzel, Johann: "Zum Problem der Krankheitseinheit in der Psychiatrie seit Jaspers". En Burchard, Johann M. (Hrsg.): Psychopathologie, neue Beiträge zu Klinik und Praxis. Stuttgart, 1981, pp. 133-145.
87. Gottschalk, Herbert: Karl Jaspers. Berlin, 1966.
88. Gracia Guillén, Diego: "Aproximación histórica a la antropología médica". Asclepio 24 (1972) 145-224.
89. Gracia Guillén, Diego: "Antropología médica". En Lain Entralgo, Pedro (dir.): Historia Universal de la Medicina. Barcelona, 1975, vol. 7, pp. 113-117.

90. Gracia Guillén , Diego; y Espino, Jose Antonio: "Desarrollo histórico de la psiquiatría". En González de rivera, L.; Vela, A.; y Arana, J. (coords.): Manual de psiquiatría. Madrid, 1980, pp. 3-37.
91. Grisebach, E.: Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle, 1928.
92. Griesinger, W.: Die Pathologie und Therapie der Psychischen Krankheiten. Braunschweig, 4ª ed., 1876.
93. Grimsley, Ronald: "Karl Jaspers". En: Existential Thought. Cardiff, 1955, pp. 148-188.
94. Gruhle, Hans W.: "Jaspers, Karl. Die Idee der Universalität". Der Nervenarzt 18 (194) 139. (Recensión).
95. Gruhle, Hans W.: "Karl Jaspers. Allgemeine Psychopathologie" Der Nervenarzt 18 (1947) 380-383. (Recensión).
96. Gruhle, Hans W.: Verstehen und Einfühlen. Berlin, 1953.
97. Grunert, Erich: "Der Einfluß Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers" Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 21-28.
98. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968.
99. Habermas, Jürgen: Philosophisch - politische Profile. Frankfurt a. M. 1981.
100. Hartnack, Justus: La teoría del conocimiento en Kant. Trad. esp., Madrid, 1981.
101. Hartt, J. N.: "God, transcendence and Freedom in the Philosophy of Karl Jaspers". Review of Metaphysics 4

(1950) 247-258.

102. Havens, Leston L.: "Karl Jaspers and American Psychiatry". Amer. Journ. Psychiat. 124 (1967) 66-70.
103. Hegel, G. W. F.: Fenomenologia del espíritu. Trad. esp., Madrid, 1982.
104. Heidegger, Martin: El ser y el tiempo. Trad. esp., México, 1980.
105. Heimann, Hans: "Der Einfluß Karl Jaspers auf die Psychopathologie". M Schr. Psychiat. Neurol. 120 (1950) 1-20.
106. Heinemann, Fritz: "Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie?". Zeitschrift für philosophische Forschung 5 (1950/51) 3-24.
107. Heinemann, Fritz: "Das Abenteuer radikaler Offenheit: Karl Jaspers". En Existenzphilosophie. Lebendig oder Tot?. Stuttgart, 1954, pp. 61-84.
108. Hersch, Jeanne: Die Illusion. Der Weg der Philosophie. Bern, 1956. (Prólogo de Karl Jaspers).
109. Hersch, Jeanne: Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München, 1980 (1ª ed. 1978).
110. Hertel, Wolf: Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich. Meisenheim am Glan, 1971.
111. Hessen, Johannes: Existenzphilosophie. Essen, 1948 (1ª ed. 1947).
112. Himmelstrup, J.: Søren Kierkegaard. Internationale Bibliografi. Copenague, 1962.
113. Hofmann, Gunter: Politik und Ethos bei Karl Jaspers. Heidelberg, tesis doctoral, 1969.

114. Holl, Adolf: "Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Agustins mit Karl Jaspers". Revue des études augustinnes 12 (1966) 157-182.
115. Hommel, Claus Uwe: Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers. Zürich, tesis doctoral, 1968.
116. Hommes, Ulrich: Die Existenzerhellung und das Recht. Frankfurt a. M., 1962.
117. Hoop, J. H. van der: "Über die kausalen und verständliche Zusammenhänge nach Jaspers. Zs. Neuro. Psych. 68 (1921) 9-30.
118. Horkheimer, Max: "Bemerkungen zu Jaspers' Nietzsche". Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937) 407-414.
119. Hossfeld, Paul: "Die Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl Jaspers' Werk Von der Wahrheit". Münchener theologische Zeitschrift 14 (1963) 288-295.
120. Howey, Richard Lowell: Heidegger and Jaspers on Nietzsche: a Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche. The Hague, 1973.
121. Huber, Gerd; y Gross G.: Wahn. Eine deskriptiv - phänomenologische Untersuchung schizophrener Wahn. Stuttgart, 1977.
122. Huber, Herd: "Möglichkeit und Grenzen der klassischen Psychopathologie am Beispiel der Wahnforschung". En Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologische Konzepte der Gegenwart. Stuttgart, 1982, pp. 127-141.
123. Husserl, Edmund: "Philosophie als strenge Wissenschaft". Logos 1 (1910/11) 289-341.
124. Imle, F.: "Jaspers als Existenzphilosoph". Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 49 (1936) 487-

504; 50 (1937) 78-93.

125. Janzarik, Werner (Hrsg.): Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart, 1979.
126. Jaspers, Ludger: Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers. Würzburg, 1936.
127. Janzarik, Werner: "Der Krise der Psychopathologie". Nervenarzt 47 (1976) 73-80.
128. Jolivet, Régis: Las doctrinas existencialistas. Trad. esp., Madrid, 1971 (1ª ed. 1940).
129. Junghänel, Günter: Der Begriff der Kommunikation bei Jaspers. Postdam, tesis doctoral, 1960.
130. Junghänel, Günter: "Über den Begriff der Kommunikation bei Karl Jaspers". Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9 (1961) 472-489.
131. Kahl-Furthmann, Gertrud: "Karl Jaspers' Philosophische Glaube und die traditionelle Philosophie". Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1951/52) 411-416.
132. Kahl-Furthmann, Gertrud: "Ein Wort zur dritten Auflage zu Karl Jaspers' Schrift Descartes und die Philosophie". Zeitschrift für philosophische Forschung 14 (1960) 127-138.
133. Kant, Immanuel: Crítica de la razón pura. Trad. esp., Madrid, 1978.
134. Kant, Immanuel: Crítica de la razón práctica. Trad. esp., 3ª ed., Madrid, 1984.
135. Kempster Jürgen von: "Philosophie als Anruf". In Brechungen. Reinbek b. H., 1964, pp. 235-251.
136. Kierkegaard, Sören: Gesammelte werke. 26 vols.,

Düsseldorf, Diedrichs, 1950 y ss.

137. Kierkegaard, Sören: Obras y papeles. 6 vols., Madrid, 1061-1965.
138. Kierkegaard, Sören: Tagebücher. 5 vols., Düsseldorf, Diedrichs, 1962-1974.
139. Kierkegaard, Sören: El concepto de angustia. Trad. esp., Madrid, 1982.
140. Kirchhoff, Theodor (Hrsg.): Deutsche Irrenärzte. 2 vol., Berlin 1921 y 1924.
141. Klein, Aloys: Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophischtheologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers. München, 1973.
142. Knaus, Gerhard: Gegenstand und Umgreifendes. Basel, 1954.
143. Knaus, Gerhard: "Die »Dialektik des Grundwissens und der Existenzerhellung bei Karl Jaspers". Studium Generale 21 (1968) 571-590.
144. Knittermeyer, Heinrich: "Erhellung des Umgreifenden (Jaspers)". En: Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien, 1952, pp. 323-365.
145. Knudsen, Robert Donald: The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers. Kampen, tesis doctoral, 1958.
146. Köhler, Oskar: "Das Bild der Menschheitsgeschichte bei Karl Jaspers". Saeculum 1 (1950) 477-486.
147. Körner, Stephen: Kant. Trad. esp., Madrid, 1983 (1ª ed. 1955).
148. Kollé, Kurt (Hrsg.): Große Nervenärzte. 3 vols.

Stuttgart, 1956, 1959 y 1963.

149. Koller, Kurt: Genealogie des Nervenärzte des deutschen Sprachgebietes. Fortschr. Neurol. 32 (1964) 512-538.
150. Koller, Mathias: Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder Kurpfuscher der Seele?. Zürich, tesis doctoral, 1975.
151. Koppers, Wilhelm: "Das Bild der Vorgeschichte bei Jaspers". Saeculum 2 (1951) 46-53.
152. Kremer-Marietti, Angèle: Jaspers y la escisión del ser. Trad. esp., Madrid, 1977.
153. Krüger, Gerhard: "Die Existenzphilosophie von Jaspers" En: Grundfragen der Philosophie. Geschichte. Wahrheit. Wissenschaft. Frankfurt a. M., 1958, pp. 222-232.
154. Krüger, Gerhard: "Die Existenzphilosophie von Karl Jaspers". Universitas 18 (1963) 147-155.
155. Küttemeyer, M.: Anthropologische Medizin oder die Entstehung einer neuen Wissenschaft. Heidelberg, tesis doctoral, 1973.
156. Kuhn, Helmut: "Existenzphilosophie". Zeitwende 9 (1933) 385-391.
157. Kunz, Hans: "Karl Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, 4ª ed." Psyche 1 (1947/48) 153-155.
158. Lain Entralgo, Pedro: "Subjetualidad, subjetividad y enfermedad". En Realitas III-IV (1976-1979), Madrid, 1979, pp. 45-70.
159. Lain Entralgo, Pedro: La medicina actual. Madrid, 1981.
160. Lain Entralgo, Pedro: El diagnóstico médico. Historia y teoría. Barcelona, 1982.

161. Lain Entralgo, Pedro: La historia clínica. Historia y teoría del relato patobiográfico. Barcelona, 1961 (1ª ed. 1950).
162. Lain Entralgo, Pedro: Teoría y realidad del otro. Madrid, 1983.
163. Lain Entralgo, Pedro, La espera y la esperanza. Madrid, 1984 (1ª ed. 1957).
164. Lain Entralgo, Pedro: Antropología médica para clínicos. Barcelona, 1984.
165. Laing, Ronald D.: The Politics of Experience. New York. 1967.
166. Landgrebe, Ludwig: El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria. Buenos Aires, 1968.
167. Lehmann, Gerhard: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
168. Lehmann, Karl: Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Heidelberg, tesis doctoral, 1938.
169. Leist, Fritz: "Das philosophische Denken von Karl Jaspers. Universitas 12 (1957) 957-966.
170. Leonhard, Joaquim-Felix (Hrsg.): Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg, 1983.
171. Lichtigfeld, Adolph: "Jaspers' Philosophical Basis (Kant or Hegel)". Kant-Studien 53 (1961/62) 29-38.
172. Lichtigfeld, Adolph: "Maimonides' Attributes and Jaspers' Cipher". Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 1968, vol. 5, pp. 489-491.

173. Lichtigfeld, Adolph: "Karl Jaspers (1883-1969). An Appretiation". Tijdschrift voor filosofie 34 (1972) 79-98.
174. Lichtigfeld, F. J.: "The Role of the Boundary situation as an Illuminating Factor for Jaspers Writings on Psycho-pathologie". Tijdschrift voor filosofie 34 (1972) 99-106.
175. Löwith, Karl: Existenzphilosophie. Zeitschrift für deutsche Bildung 8 (1932) 602-613.
176. Lotz, Johannes Baptist: "Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum". Stimmen der Zeit 137 (1939/40) 71-76.
177. Lotz, Johannes Baptist: "Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers". Scholastik 15 (1940) 39-56.
178. Lotz, Johannes Baptist: "Existenzphilosophie. Nihilismus und Christentum" Stimmen der Zeit 142 (1948) 332-345.
179. Lotz, Johannes Baptist: "Zum Wesen der Existenzphilosophie" Scholastik 25 (1950) 161-183.
180. Lukács, Georg: "Der Aschermittwoch des parasitären Subjektivismus (Heidegger, Jaspers,)" En: Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1962, pp. 428-458.
181. Mainetti, Jose Alberto: Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano. La Plata, 1972.
182. Manasse, Ernst Moritz: "Karl Jaspers und die Ursprung des Philosophierens". Merkur 12 (1958) 278-284.
183. Mann, Golo: "Strategie und philosophie der Atombombe". Merkur 12 (1958) 1185-1190.
184. Marcel, Gabriel: Etre et avoir. Paris, 1945.

185. Marcel, Gabriel: Du refus a l'invocation. Paris, 1948 (1ª ed 1940), pp. 284-326.
186. Martin-Santos, Luis: Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental. Madrid, 1955.
187. Masi, Giuseppe: La ricerca della verità in Karl Jaspers. Bologna, 1953.
188. Meinerz, Josef: "Existenz und Psychologie". En: Psychotherapie als Wissenschaft. Stuttgart, 1952, pp. 86-124.
189. Mende, Georg: Studien über die Existenzphilosophie. Berlin, 1956.
190. Meo, Oskar: Psicologia e filosofia in Karl Jaspers. Firenze, 1979.
191. Messer, August: "Das Existenz und Freiheitsproblem bei Jaspers". Philosophie und Leben 2 (1933) 267-276.
192. Meyer, Konrad: "Karl Jaspers' philosophischer Weg zur Transzendenz". Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 19 (1972) 189-252.
193. Montiel Llorente, Luis: "La relación médico-enfermo en la obra de Friedrich Nietzsche". Comunicación presentada al III Congreso Nacional de Historia de la Medicina. Alicante, 6-9 de abril de 1983 (inédita).
194. Müller-Hegemann, D.: "Jaspers and the Heidelberg Psychiatric School". Int. J. Psychiat. 6 (1968) 50-52.
195. Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Hrsg. v. Karl Schlechta, München, 1954-1956.
196. Nissl, Franz: "Über die Entwicklung der Psychiatrie in der letzten 50 Jahren" Verhandlungen des naturhistorisch-medizinischen Vereins zu Heidelberg N.F. 8

(1908) 510-524.

197. Olson, Alan M.: Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers. The Hague, 1979.
198. Oppenheimer, Hans: "Comprehensible and Incomprehensible Phenomena in Psychopathologie: A Comparison of the Psychologie of Sigmund Freud and Karl Jaspers". Comprehensive Psychiatry 15 (1974) 503-510.
199. Paci, Enzo: "Introduzione all'esistenzialismo di Karl Jaspers". En: Pensiero, esistenza e valore Milano, 1940, pp. 116-152.
200. Pannenberg, Wolfhart: "Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff". Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 167-185.
201. Pareyson, Luigi: La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers. Napoli, 1940.
202. Pareyson, Luigi: "Nuovi sviluppi del pensiero di Karl Jaspers". En: Esistenza e persona. Torino, 1950.
203. Pastore, Annibale: La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo. Milano, 1948.
204. Patri, Aimé: "Jaspers et la foi philosophique". Monde Nouveau 9 (1953) 62-64.
205. Paumen, Jean: Raison et existenz chez Jaspers. Bruxelles, 1949.
206. Pellegrino, Ubaldo: "Storia e metafisica in Kant, Hegel e Jaspers". Rivista de filosofia neoscolastica 52 (1960) 46-72.
207. Penzo, Giorgio: Dialettica e fede in Karl Jaspers. Bologna, 1978.

- 208. Pfeiffer, Helmut: Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers. Trier, 1975.
- 209. Pfeiffer, Johannes: Existenzphilosophie. eine Einführung in Heidegger und Jaspers. Leipzig, 1933.
- 210. Pfeil, Hans: Existentialische Philosophie. Paderborn, 1950.
- 211. Pfeil, Hans; y Schipperges, Heinrich: Der menschliche Leib aus medizinischer und philosophischer Sicht. Aschaffenburg, 1984.
- 212. Pfister, Oskar: Karl Jaspers als Sigmund Freud Wider-sacher Psyche 6 (1952/53) 241-275.
- 213. Piper, Klaus (Hrsg.): Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München, 1953.
- 214. Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers. Sein Werk. Eine Übersicht im Jahr seines 75. Geburtstages. München, 1958.
- 215. Piper, Klaus (Hrsg.): Karl Jaspers Werk und Wirkung. Zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers. München, 1963.
- 216. Piper, Klaus; y Saner, Hans (Hrsg.): Erinnerungen an Karl Jaspers. München, 1974.
- 217. Presas, Mario A.: "Karl Jaspers: libertad y destino de una existencia filosófica". Folia Humanistica 78 (1969) 531-545.
- 218. Presas, Mario A.: Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración de su base kantiana. Buenos Aires, 1978.
- 219. Rüber, Thomas: Das Dasein in der Philosophie von Karl Jaspers. Eine untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken. Bern, 1955.

- 220. Raman, Nallepalli: Das Wesen der Chiffren bei Karl Jaspers. Mainz, tesis doctoral, 1968.
- 221. Ramming, Gustav: Heinrich Rickert und Karl Jaspers. Ein sprachphilosophischer Vergleich. Bern, tesis doctoral, 1948.
- 222. Reding, Marcel: Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht. Düsseldorf, 1949.
- 223. Remolina Vargas, Gerardo: Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid, 1972.
- 224. Richli, Urs: Transzendente reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers. Bonn, 1967.
- 225. Richtscheid, Hans: "Über die Liebe. Versuch einer Aneignung von Karl Jaspers' Philosophie". Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1949/50) 111-119.
- 226. Rickert, Heinrich: System der Philosophie. Erster teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921.
- 227. Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen, 24 ed., 1922.
- 228. Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen, 1928.
- 229. Rickert, Heinrich: Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie. Tübingen, 1931.
- 230. Rickert, Heinrich: Ciencia natural y ciencia cultural. Trad. esp., Madrid, 1965.
- 231. Ricoeur, Paul: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philo-

sophie du mystère et philosophie du paradox. Paris, 1948.

232. Rigali, Norbert J.: "A New Axis: Karl Jaspers' Philosophy of History". International Philosophical Quarterly 10 (1970) 441-457.
233. Rintelen, Fritz-Joachim von: "Endlichkeit - Existenz - Transzendenz". Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1948/1949) 178-197.
234. Rintelen, Fritz Joaquim von: "Wert und Existenz". En: Actas de primer congreso nacional de filosofia. Mendoza, 1949, vol. 2., pp. 1326-1334.
235. Rintelen, Fritz-Joaquim von: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. Meisenheim/Glan, 1951.
236. Rintelen, Fritz-Joaquim vom: Contemporary German Philosophy and Its Background. Bonn, 1970.
237. Rodiek, Diedrich: Karl Jaspers. Lebensweg und Lebensanliegen. Wilhelmshaven, 1969.
238. Rosa, Renato de (Hrsg.): Karl Jaspers - K. H. Bauer. Briefwechsel. 1945-1969. Berlin, 1983.
239. Samay, Sebastian: Reason Revisted. The Philosophy of Karl Jaspers. Dublin, 1971.
240. Saner, Hans: "La pregunta de Jaspers sobre el ser en la Periejontología". Folia Humanistica 77/80 (1969) 625-639.
241. Saner, Hans: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. H., 1982 (1^a ed. 1970).
242. Saner, Hans (Hrsg.): Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973.
243. Schilpp, Paul Arthur (ed.): The Philosophy of Karl

Jaspers. La Salle, 1981 (1^a ed. 1957).

244. Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart, 1975.
245. Schipperges, Heinrich: Kosmos Anthropos: Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart, 1981.
246. Schipperges, Heinrich: "Medizin als konkrete Philosophie". Der deutsche Apotheker 35 (1983) 464-478. (Sonderdruck).
247. Schmidhäuser, Ulrich: Allgemeine Wahrheit und existentielle Wahrheit bei Karl Jaspers. Bonn, tesis doctoral, 1953.
248. Schmitt, Wolfram: "Die Psychopathologie von Karl Jaspers in der modernen Psychiatrie". En Peters, U. H. (Hrsg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Zürich, 1980, vol. 10, pp. 46-62.
249. Schmitt, Wolfram: "Grundlinien Psychiatrischen Praxis bei Karl Jaspers". En: Seidler, Eduard; y Schott, Heinz (Hrsg.): Bausteine zur Medizingeschichte. Stuttgart, 1984, pp. 99-104.
250. Schneider, Kurt: "Versuch über die Arten der Verständlichkeit". Zs. ges. Neurol. Psychiat. 75 (1922) 323-327.
251. Schneider, Kurt: "25 Jahre Allgemeine Psychopathologie von Karl Jaspers". Nervenarzt 11 (1938) 281-283.
252. Schneider, Kurt: Psychiatrie heute. Stuttgart, 1960 (1^a ed. 1952).
253. Schneider, Kurt: Klinische Psychopathologie. Stuttgart, 11^a ed., 1976.
254. Schneider, Werner: Karl Jaspers in der Kritik. Bonn, 1965.

255. Schrag, Oswald: "Jaspers: Beyond Traditional Metaphysics and Ontology". International Philosophical Quarterly 5 (1965) 163-182.
256. Schrag, Oswald: Existence, Existenz and Transcendence. An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers. Pittsburg, 1971.
257. Schultheiss, Jürgen: Philosophieren als Kommunikation. Versuch zu Karl Jaspers' Apologie des kritischen Philosophierens. Basel, tesis doctoral, 1981.
258. Schultz, J. H.: "Allgemeine Psychopathologie. Rez. der 3. Auflage, 1923". Zeitschrift für angewandte Psychologie 27 (1926) 433.
259. Schwingl, Georg: Die Wiedergewinnung der Wirklichkeit der Transzendenz im Denken von Karl Jaspers. Regensburg, tesis doctoral, 1982.
260. Seelbach, Hans: Verstehende Psychologie und Individualpsychologie. Ein Vergleich der psychologischen Richtungen von Dilthey, Jaspers und Spranger mit der Individualpsychologie Alfred Adlers. Bonn, tesis doctoral, 1933.
261. Seidler, Eduard; Kindt, Hildburg; y Schaub, Norbert: "Jaspers und Freud". Sudhoffs Archiv 62 (1978) 37-63.
262. Shows, Marion: Philosophical Faith. A Study of the Religious Implications of the Philosophy of Karl Jaspers. Michigan, 1951.
263. Simon, Gabriel: Die Acsche der Weltgeschichte nach Karl Jaspers. Roma, 1965.
264. Spiegelberg, Herbert: Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, 1972.
265. Spiegelberg, Herbert: The Phenomenological Movement. The Hague, 1982.

266. Stegmüller, Wolfrang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine historisch-kritische Einführung. Stuttgart, 2ª ed. 1960 (1ª ed. 1952).
267. Stierlin, Helm: Karl Jaspers' Psychiatry in the Light of His Basic Philosophic Position. Journal of the History of the Behavioral Sciences 10 (1974) 213-226.
268. Tennen, Hanoch: "Jaspers' Philosophie in kritischer Sicht. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft". Zeitschrift für philosophische Forschung 28 (1974) 536-561.
269. Tennen, Hanoch: "Georg Simmel und Karl Jaspers - ein Vergleich. En Bähringer, Hannes; y Gründer, Karlfried (Hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Frankfurt a. M., 1976, pp. 135-174.
270. Tilliette, Xavier: "La 'Lecture des Chiffres': interprétations. Reflexions sur la Métaphysique de Karl Jaspers. Revue de Métaphysique et Morale 65 (1960) 290-306.
271. Thyssen, Johannes: "Jaspers' Buch Von der Wahrheit". Archiv für Philosophie 5 (1954/56) 170-224.
272. Thyssen, Johannes: "Karl Jaspers als Metaphysiker". En: Philosophie in der gegenwärtigen Krise. Bonn, 1955, pp. 37-47.
273. Tollkötter, Bernhard: "Selbstsein, Bildung und geschichtliche Welt im Werke von Karl Jaspers". Pädagogische Rundschau 18 (1964) 815-824.
274. Tonquédec, Joseph de: L'existence d'après Karl Jaspers. Paris, 1945.
275. Uña Juárez, Octavio: Comunicación y libertad. La comunicación en el pensamiento de Karl Jaspers. San Lorenzo del Escorial, 1984.

276. Virchow, Rudolf: "Über die Standpunkte in der wissenschaftlichen Medizin". Arch. path. Anat., Phys. u. f. klinische Medizin 1 (1847) 1-19.
277. Vogel, A.: Viktor von Weizsäcker. Berlin, 1956.
278. Wahl, Jean: "Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers". Revue de Métaphysique et de Morale 41 (1934) 405-444.
279. Wahl, Jean: Etudes kierkegaardianes. Paris, 1938.
280. Wahl, Jean: La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers. Paris, 1950.
281. Wahl, Jean: La pensée de l'existence. Paris, 1951.
282. Wahl, Jean: Les philosophies de l'existence. Paris, 1954.
283. Wallraff, Charles F.: Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy. Princetown, 1970.
284. Weber, Max: La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Trad. esp., Barcelona, 1979.
285. Weber, Max: Ensayos metodológicos. Trad. esp., Barcelona, 1984.
286. Weischedel, Wilhelm: "Wesen und Grenzen Existenzphilosophie". Frankfurter Hefte 3 (1948) 726-735; 804-813.
287. Weizsäcker, Viktor von: "Über medizinische Anthropologie". Philosophischer Anzeiger 2 (1927).
288. Weizsäcker, Viktor von: El hombre enfermo. Trad. esp., Barcelona, 1956.
289. Wenzl, Aloys: "Von der Wahrheit. Zur Philosophie Karl Jaspers'". Hochland 41 (1948/49) 273-279.

290. Willems, B. A.: "Zu Karl Jaspers' Philosophie der Transzendenz". Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 9 (1962) 247-255.
291. Wirth, W.: "Zur Kritik einer verstehenden Psychologie der Weltanschauungen". Archiv für die gesamte Psychologie 43 (1922) 72-110.
292. Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit. Mainz, 1967.
293. Wisser, Richard: "Karl Jaspers, el filósofo de la excepción". Folia Humanistica 78 (1969) 519-530.
294. Witting, Hans: "Das Menschenbild der Jaspers'schen Existenzphilosophie". Philosophische Studien 2 (1950) 329-343.
295. Zapater Carón, José María: La libertad en Karl Jaspers. Zaragoza, 1981.
296. Zimmermann, Franz: Einführung in die Existenzphilosophie. Darmstadt, 1977.
297. Zubiri, Xabier: Cinco lecciones de filosofía. Madrid, 1980.

